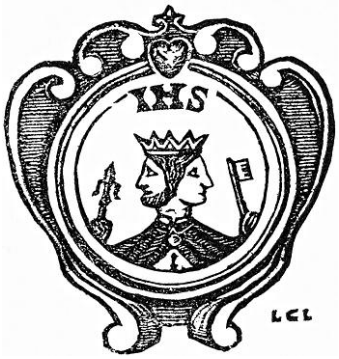
René Guénon



Articles originaux publiés dans

Le Voile d'Isis

1925-1935

Sommaire

F.-CH. BARLET ET LES SOCIÉTÉS INITIATIQUES 5
QUELQUES PRÉCISIONS À PROPOS DE LA H. B. of L. 8
SÉDIR ET LES DOCTRINES HINDOUES 11
LÉON CHAMPRENAUD (1870-1925) 12
COLOGNE OU STRASBOURG ? 13
MADAME CHAUVEL DE CHAUVIGNY 15
LE DON DES LANGUES 16
LE COMPAGNONNAGE ET LES BOHÉMIENS 19
LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR » 22
LES PIERRES DE FOUDRE 32
LA TRIPLE ENCEINTE DRUIDIQUE 36
QUELQUES ASPECTS DU SYMBOLISME DE JANUS 41
LES GARDIENS DE LA TERRE SAINTE 46
ATLANTIDE ET HYPERBORÉE 53
À PROPOS DES CONSTRUCTEURS DU MOYEN ÂGE 58
UN NOUVEAU LIVRE SUR L'ORDRE DES ÉLUS COËNS 62
À PROPOS DES « ROSE-CROIX LYONNAIS » 66
LE SYMBOLISME DU TISSAGE 69
ÂTMÂ-GÎTÂ 72
LA GRANDE GUERRE SAINTE 76
À PROPOS DES PÈLERINAGES 79
« ET-TAWHÎD » 84
« EL-FAQRU » 87
LES LIMITES DU MENTAL 90
LE SIPHRA DI-TZENIUTHA 93
INITIATION SACERDOTALE ET INITIATION ROYALE 97
LA SCIENCE DES LETTRES (ILMUL-HURÛF) 100
L'ÉCORCE ET LE NOYAU (EL QISHR WA EL-LOBB) 105
LA TRADITION HERMÉTIQUE 108
ROSE-CROIX ET ROSICRUCIENS 113

MAGIE ET MYSTICISME 118
L'HIÉROGLYPHE DU CANCER 121
PLACE DE LA TRADITION ATLANTÉENNE DANS LE MANVANTARA . 125
SHETH 128
LA LANGUE DES OISEAUX 132
QUELQUES REMARQUES SUR LE NOM D'ADAM 135
CAÏN ET ABEL 138
LE SYMBOLISME DU THÉÂTRE 141
LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR » 144
HERMÈS 150
LA CHIROLOGIE DANS L'ÉSOTÉRISME ISLAMIQUE 155
ORGANISATIONS INITIATIQUES ET SECTES RELIGIEUSES 159
NOUVEAUX APERÇUS SUR LE LANGAGE SECRET DE DANTE 163
TAOÏSME ET CONFUCIANISME 167
DES CONDITIONS DE L'INITIATION 179
DE LA RÉGULARITÉ INITIATIQUE 184
DE LA TRANSMISSION INITIATIQUE 190
DES CENTRES INITIATIQUES 196
INITIATION ET CONTRE-INITIATION 201
DES RITES INITIATIQUES 205
DES ÉPREUVES INITIATIQUES 209
QABBALAH 213
CONNAISSANCE INITIATIQUE ET « CULTURE » PROFANE 216
« FIDÈDES D'AMOUR » ET « COURS D'AMOUR » 220
KABBALE ET SCIENCE DES NOMBRES 225
KUNDALINÎ-YOGA (1) 232
KUNDALINÎ-YOGA (2) 237
L'ENSEIGNEMENT INITIATIQUE 243
LA « RELIGION » D'UN PHILOSOPHE 249
LE SAINT GRAAL (1) 254

LE SAINT GRAAL (2) 260
L'INITIATION ET LES MÉTIERS 265
« VERBUM, LUX ET VITA » 270
DE LA MORT INITIATIQUE 273
DU PRÉTENDU « EMPIRISME » DES ANCIENS 276
LE SOUFISME 280
ORGANISATIONS INITIATIQUES ET SOCIÉTÉS SECRÈTES (1) 285
ORGANISATIONS INITIATIQUES ET SOCIÉTÉS SECRÈTES (2) 290
DU SECRET INITIATIQUE 295
NOMS PROFANES ET NOMS INITIATIQUES 301
LE RITE ET LE SYMBOLE 305
DE LA CONFUSION DU PSYCHIQUE ET DU SPIRITUEL 309
LES ARTS ET LEUR CONCEPTION TRADITIONNELLE 312
DES PRÉTENDUS « POUVOIRS » PSYCHIQUES 316
LE REJET DES « POUVOIRS » 320
DE QUELQUES ERREURS CONCERNANT L'INITIATION 324
LA THÉORIE HINDOUE DES CINQ ÉLÉMENTS 328
MYTHES, MYSTÈRES ET SYMBOLES 343
DHARMA 349
SYMBOLISME ET PHILOSOPHIE 352
VARNA 357
SYNTHÈSE ET SYNCRÉTISME 361
L'ÊTRE ET LE MILIEU 365

Le Voile d'Isis — N° 64, p. 217-221, avril 1925

F.-CH. BARLET ET LES SOCIÉTÉS INITIATIQUES

Avant de prendre part aux débuts du mouvement que l'on peut appeler proprement occultiste, F.-Ch. Barlet avait été l'un des fondateurs de la première branche française de la Société Théosophique. Peu de temps après, il entra en relations avec l'organisation désignée par les initiales *H. B. of L.*, c'est-à-dire *Hermetic Brotherhood of Luxor*[1], qui se proposait pour but principal « l'établissement de centres extérieurs dans l'Occident pour la résurrection des rites des initiations anciennes ». Cette organisation faisait remonter son origine à 4320 ans avant l'année 1881 de l'ère chrétienne ; c'est là une date évidemment symbolique, qui fait allusion à certaines périodes cycliques[2]. Elle prétendait se rattacher à une tradition proprement occidentale, car, d'après ses enseignements, « les Initiés Hermétiques n'ont rien emprunté à l'Inde ; la similitude qui apparaît entre une quantité de noms, de doctrines, de rites des Hindous et des Égyptiens, loin de montrer que l'Égypte ait tiré ses doctrines de l'Inde, fait seulement voir clairement que les traits principaux de leurs enseignements respectifs étaient dérivés d'une même souche, et cette source originelle n'était ni l'Inde ni l'Égypte, mais *l'île Perdue de l'Occident* ». Quant à la forme prise récemment par l'association, voici ce qui en était dit : « En 1870, un adepte de l'ancien Ordre, toujours existant, de la *H. B. of L.* originelle, avec la permission de ses frères initiés, résolut de choisir en Grande-Bretagne un néophyte qui pût répondre à ses vues. Après avoir accompli sur le continent européen une importante mission privée, il aborda en Grande-Bretagne en 1873 et réussit à trouver un néophyte qu'il instruisit graduellement, après avoir suffisamment prouvé et fait vérifier l'authenticité de ses lettres de créance. Le néophyte obtint ensuite la permission d'établir un cercle extérieur de la *H. B. of L.*, pour faire parvenir tous ceux qui s'en montreraient dignes à la forme d'initiation pour laquelle ils seraient qualifiés. »

Au moment d'adhérer à la *H. B. of L.*, Barlet eut une hésitation : cette adhésion était-elle compatible avec le fait d'appartenir à la Société Théosophique ? Il posa cette question à son initiateur, un clergyman anglais, qui s'empressa de le rassurer en lui déclarant que « lui-même et son Maître (Peter Davidson) étaient membres du Conseil de la Société Théosophique ». Pourtant, une hostilité à peine déguisée existait bien réellement entre les deux organisations, et cela depuis 1878, époque où M^me^ Blavatsky et le colonel Olcott avaient été exclus de la *H. B. of L.*, à laquelle ils avaient été affiliés en 1875 par l'entremise de l'égyptologue George H. Felt. Sans doute est-ce pour dissimuler cette aventure peu flatteuse pour les deux fondateurs

[1] Il y eut aussi une *Hermetic Brotherhood of Light*, ou *Fraternité Hermétique de Lumière*, qui semble avoir été une branche dissidente et rivale. D'ailleurs, on peut remarquer que le nom de *Luxor* signifie également « Lumière », et même doublement, car il se décompose en deux mots (*Lux-Or*) qui ont ce même sens en latin et en hébreu respectivement.

[2] Ces périodes sont celles dont il est question dans le *Traité des Causes secondes* de Trithème, dont l'explication faisait partie des enseignements de la *H. B. of L.*

que l'on prétendit, dans le *Theosophist*, que la création du cercle extérieur de la *H. B. of L.* ne remontait qu'à 1884 ; mais, chose singulière, le même *Theosophist* avait publié en 1885 la reproduction d'une annonce de l'*Occult Magazine* de Glasgow, organe de la *H. B. of L.*, dans laquelle il était fait appel aux personnes qui désiraient « être admises comme membres d'une Fraternité Occulte, qui ne se vante pas de son savoir, mais qui instruit librement et sans réserve tous ceux qu'elle trouve dignes de recevoir ses enseignements » : allusion indirecte, mais fort claire, aux procédés tout contraires que l'on reprochait à la Société Théosophique. L'hostilité de celle-ci devait se manifester nettement, un peu plus tard, à propos d'un projet de fondation d'une sorte de colonie agricole en Amérique par des membres de la *H. B. of L.* ; M^me^ Blavatsky trouva là une occasion favorable pour se venger de l'exclusion dont elle avait été l'objet, et elle manœuvra de telle sorte qu'elle parvînt à faire interdire au secrétaire général de l'Ordre, T. H. Burgoyne, l'accès du territoire des États-Unis. Seul, Peter Davidson, qui portait le titre de « Grand-Maître provincial du Nord », alla s'établir avec sa famille à Loudsville, en Géorgie, où il est mort il y a quelques années[1].

En juillet 1887, Peter Davidson écrivait à Barlet une lettre dans laquelle, après avoir qualifié le « Bouddhisme ésotérique » de « tentative faite pour pervertir l'esprit occidental », il disait : « Les véritables et réels Adeptes n'enseignent pas ces doctrines de *karma* et de *réincarnation* mises en avant par les auteurs du *Bouddhisme Ésotérique* et autres ouvrages théosophiques… Ni dans les susdits ouvrages, ni dans les pages du *Theosophist*, on ne trouve, que je sache, une vue juste et de sens ésotérique sur ces importantes questions. L'un des principaux objets de la *H. B. of L.* est de révéler à ceux des frères qui s'en sont montrés dignes le mystère complet de ces graves sujets… Il faut aussi observer que la Société Théosophique n'est pas et n'a jamais été, depuis que M^me^ Blavatsky et le colonel Olcott sont arrivés dans l'Inde, sous la direction ou l'inspiration de la Fraternité *authentique et réelle* de l'Himâlaya, mais sous celle d'un Ordre très inférieur, appartenant au culte bouddhique[2]. Je vous parle là d'une chose que *je sais* et que je tiens d'une autorité indiscutable ; mais, si vous avez quelque doute sur mes assertions, M. Alexander de Corfou a plusieurs lettres de M^me^ Blavatsky, dans quelques-unes desquelles elle *confesse* clairement ce que je vous dis ». Un an plus tard, Peter Davidson écrivait, dans une autre lettre, cette phrase quelque peu énigmatique : « Les vrais Adeptes et les Mahâtmâs véritables sont comme les deux pôles d'un aimant, bien que plusieurs Mahâtmâs soient assurément membres de notre Ordre ; mais ils n'apparaissent comme Mahâtmâs que pour des motifs très importants ». À ce moment même, c'est-à-dire vers le milieu de l'année 1888, Barlet quittait la Société Théosophique, à la suite de dissensions qui étaient

[1] Alors que la *H. B. of L.* était déjà rentrée en sommeil, Peter Davidson fonda une nouvelle organisation appelée *Ordre de la Croix et du Serpent*. Un autre des chefs extérieurs de la *H. B. of L.*, de son côté, se mit à la tête d'un mouvement d'un caractère tout différent, auquel Barlet fut également mêlé, mais dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

[2] Il s'agit de l'organisation qui avait pour chef le Rév. H. Sumangala, principal du *Vidyodaya Parivena* de Colombo.

survenues au sein de la branche parisienne *Isis*, et dont on peut retrouver les échos dans le *Lotus* de l'époque.

C'est aussi à peu près à cette date que Papus commença à organiser le Martinisme ; Barlet fut un des premiers auxquels il fit appel pour constituer son Suprême Conseil. Il était entendu tout d'abord que le Martinisme ne devait avoir pour but que de préparer ses membres à entrer dans un Ordre pouvant conférer une initiation véritable à ceux qui se montreraient aptes à la recevoir ; et l'Ordre que l'on avait en vue à cet effet n'était autre que la *H. B. of L.*, dont Barlet était devenu le représentant officiel pour la France. C'est pourquoi, en 1891, Papus écrivait : « Des sociétés vraiment occultes existent pourtant qui possèdent encore la tradition intégrale ; j'en appelle à l'un des plus savants parmi les adeptes occidentaux, à mon maître en pratique, Peter Davidson[1] ». Cependant, ce projet n'aboutit pas, et l'on dut se contenter, comme centre supérieur au Martinisme, de l'Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix, qui avait été fondé par Stanislas de Guaita. Barlet était également membre du Suprême Conseil de cet Ordre, et, quand Guaita mourut en 1896, il fut désigné pour lui succéder comme Grand-Maître ; mais, s'il en eut le titre, il n'en exerça jamais les fonctions d'une façon effective. En effet, l'Ordre n'eut plus de réunions régulières après la disparition de son fondateur, et plus tard, quand Papus songea un moment à le faire revivre, Barlet, qui ne fréquentait plus alors aucun groupement occultiste, déclara qu'il s'en désintéressait entièrement ; il pensait, et sans doute avec raison, que de telles tentatives, ne reposant sur aucune base solide, ne pouvaient aboutir qu'à de nouveaux échecs.

Nous ne parlerons pas de quelques organisations plus ou moins éphémères, auxquelles Barlet adhéra peut-être un peu trop facilement ; sa grande sincérité, son caractère essentiellement honnête et confiant l'empêchèrent, en ces circonstances, de voir que certaines gens ne cherchaient qu'à se servir de son nom comme d'une garantie de « respectabilité ». À la fin, ces expériences malencontreuses l'avaient tout de même rendu plus circonspect et l'avaient amené à mettre fortement en doute l'utilité de toutes les associations qui, sous des prétentions initiatiques, ne cachent à peu près aucun savoir réel, et qui ne sont guère qu'un prétexte à se parer de titres plus on moins pompeux ; il avait compris la vanité de toutes ces formes extérieures dont les organisations véritablement initiatiques sont entièrement dégagées. Quelques mois avant sa mort, nous parlant d'une nouvelle société soi-disant rosicrucienne, importée d'Amérique, et dans laquelle on le sollicitait d'entrer, il nous disait qu'il n'en ferait rien, parce qu'il était absolument convaincu, comme nous l'étions nous-mêmes, que les vrais Rose-Croix n'ont jamais fondé de sociétés. Nous nous arrêterons sur cette conclusion, à laquelle il était arrivé au terme de tant de recherches, et qui devrait bien faire réfléchir très sérieusement un bon nombre de nos contemporains, s'ils veulent, comme le disaient les enseignements de la H. B. of L., « apprendre à connaître l'énorme différence qui existe entre la vérité intacte et la vérité apparente », entre l'initiation réelle et ses innombrables contrefaçons.

René Guénon.

[1] *Traité méthodique de Science occulte*, p. 1039.

Le Voile d'Isis — N° 70, p. 592-595, octobre 1925

QUELQUES PRÉCISIONS À PROPOS DE LA H. B. of L.

L'*Occult Review*, dans son numéro de mai 1925, rendant compte de l'article que nous avons consacré ici aux relations de F.-Ch. Barlet avec diverses sociétés initiatiques et plus particulièrement avec la *H. B. of L.* (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), a ajouté au sujet de celle-ci quelques informations qui, malheureusement, sont en grande partie inexactes, et que nous pensons devoir rectifier en précisant ce que nous avions dit précédemment.

Tout d'abord, lorsque Barlet fut affilié à la *H. B. of L.*, le siège de celle-ci n'était pas encore transporté en Amérique ; cette affiliation dut même être un peu antérieure à la publication de l'*Occult Magazine*, qui parut à Glasgow pendant les deux années 1885 et 1886, et dont nous avons sous les yeux la collection complète. Cette revue était bien l'organe officiel de la *H. B. of L.*, dont elle portait en épigraphe la devise *Omnia vincit Veritas* ; nous n'avons commis aucune méprise sur ce point, contrairement à ce que semble croire notre confrère anglais. À cette époque, Peter Davidson résidait à Banchory, Kincardineshire, dans le Nouveau-Brunswick, et ce doit être seulement vers la fin de l'année 1886 qu'il alla se fixer à Loudsville, en Géorgie, où il devait passer le reste de sa vie. C'est bien plus tard qu'il édita une nouvelle revue intitulée *The Morning Star*, qui fut l'organe de l'*Ordre de la Croix et du Serpent*, fondé par lui après la rentrée en sommeil de la *H. B. of L.*

D'autre part, c'est dans l'*Occult Magazine* d'octobre 1885 que fut insérée une note exposant pour la première fois le projet d'organisation d'une colonie agricole de la *H. B. of L.* en Californie ; cette note était signée des initiales de T. H. Burgoyne, secrétaire de l'Ordre (et non pas Grand-Maître provincial du Nord, titre qui appartenait à Davidson). Il fut souvent question de ce projet dans les numéros suivants, mais l'idée d'établir la colonie en Californie fut assez vite abandonnée, et on se tourna vers la Géorgie ; on annonça même que Burgoyne serait à Loudsville à partir du 15 avril 1886, mais il n'y fut pas, à cause de l'intervention de M^me^ Blavatsky à laquelle nous avons fait allusion. Burgoyne avait subi autrefois une condamnation pour escroquerie ; M^me^ Blavatsky, qui connaissait ce fait, parvint à se procurer des documents qui en contenaient la preuve et qu'elle envoya en Amérique, afin de faire interdire à Burgoyne le séjour aux États-Unis ; elle se vengeait ainsi de l'exclusion de la *H. B. of L.* prononcée contre elle et le colonel Olcott huit ans plus tôt, en 1878. Quant à Davidson, dont l'honnêteté ne donna jamais prise au moindre soupçon, il n'avait pas à « s'enfuir en Amérique », suivant l'expression de l'*Occult Review* ; mais il n'y avait non plus aucun moyen de l'empêcher de s'établir en Géorgie avec sa famille, pour y constituer le premier noyau de la future colonie, laquelle ne parvint d'ailleurs jamais à prendre le développement espéré.

Le rédacteur de l'*Occult Review* dit que derrière Davidson était Burgoyne, ce qui n'est pas exact, car leurs fonctions respectives n'impliquaient aucune subordination du premier au second ; et, chose plus étonnante, il prétend ensuite que derrière Burgoyne lui-même était un « ex-Brâhmane » nommé Hurychund Christaman : il y a là une singulière méprise, et qui demande quelques explications. M^me^ Blavatsky et le colonel Olcott avaient été affiliés à la branche américaine de la *H. B. of L.* vers le mois d'avril 1875, par l'entremise de George H. Felt, qui se disait professeur de mathématiques et égyptologue, et avec qui ils avaient été mis en rapport par un journaliste nommé Stevens. Une des conséquences de cette affiliation fut que, dans les séances spirites que donnait alors M^me^ Blavatsky, les manifestations du fameux *John King* furent bientôt remplacées par celles d'un soi-disant *Sérapis* ; cela se passait exactement le 7 septembre 1875, et c'est le 17 novembre de la même année que fut fondée la *Société Théosophique*. Environ deux ans plus tard, *Sérapis* fut à son tour remplacé par un certain *Kashmiri brother* ; c'est que, à ce moment, Olcott et M^me^ Blavatsky avaient fait la connaissance de Hurrychund Chintamon (et non Christaman), qui n'était point le chef plus ou moins caché de la *H. B. of L.*, mais bien le représentant en Amérique de l'*Arya Samâj*, association fondée dans l'Inde, en 1870, par le Swâmî Dayânanda Saraswatî. En septembre ou octobre 1877, il fut conclu, suivant l'expression même de M^me^ Blavatsky, « une alliance offensive et défensive » entre l'*Arya Samâj* et la *Société Théosophique* ; cette alliance devait d'ailleurs être rompue en 1882 par Dayânanda Saraswatî lui-même, qui s'exprima alors fort sévèrement sur le compte de M^me^ Blavatsky. Celle-ci, pour des motifs que nous n'avons pu éclaircir, manifestait plus tard une véritable terreur à l'égard de Hurrychund Chintamon ; mais ce qui est à retenir, c'est que ses relations avec ce dernier coïncident précisément avec le moment où elle commença à se détacher de la *H. B. of L.* ; cette remarque suffit à réfuter l'assertion de l'*Occult Review*.

Maintenant, il reste à chercher une explication de cette erreur : n'y aurait-il pas eu tout simplement confusion, à cause de la similitude partielle des deux noms, entre Chintamon et Metamon ? Ce dernier nom est celui du premier maître de M^me^ Blavatsky, le magicien Paulos Metamon, d'origine copte ou chaldéenne (on n'a jamais pu être fixé exactement là-dessus), qu'elle avait rencontré en Asie Mineure dès 1848, puis retrouvé au Caire en 1870 ; mais, dira-t-on, quel rapport y a-t-il entre ce personnage et la *H. B. of L.* ? Pour répondre à cette question, il nous faut faire connaître à notre confrère de l'*Occult Review*, qui semble l'ignorer, l'identité du véritable chef, ou, pour parler plus exactement, du Grand-Maître du « cercle extérieur » de la *H. B. of L.* : ce Grand-Maître était le D^r^ Max Théon, qui devait par la suite créer et diriger le mouvement dit « cosmique » ; et c'est d'ailleurs ce qui explique la part que Barlet, ancien représentant de la *H. B. of L.* en France, prit à ce mouvement dès son début (c'est-à-dire, si nous ne nous trompons, à partir de 1899 ou 1900). Sur l'origine du D^r^ Max Théon, demeurée toujours fort mystérieuse, nous n'avons eu qu'un seul témoignage, mais qui mérite d'être pris en sérieuse considération : Barlet lui-même, qui devait savoir à quoi s'en tenir, nous a assuré

qu'il était le propre fils de Paulos Metamon ; si la chose est vraie, tout s'explique par là même.

Nous n'avions pas voulu, dans notre précédent article, mettre en cause des personnes vivant encore actuellement, et c'est pourquoi nous nous étions abstenus de nommer M. Théon, à qui nous avions fait seulement une allusion en note ; mais, à la suite de l'intervention de l'*Occult Review*, une mise au point était nécessaire dans l'intérêt de la vérité historique. Il est même à souhaiter que ces éclaircissements en provoquent d'autres, car nous ne prétendons pas dissiper toutes les obscurités d'un seul coup ; il doit bien y avoir encore quelques témoins des faits dont il s'agit, et, puisque certaines questions se trouvent posées, ne pourraient-ils faire connaître ce qu'ils en savent ? Le temps déjà long qui s'est écoulé depuis lors et la cessation de l'activité de la *H. B. of L.* leur donnent assurément toute liberté à cet égard.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 76, p. 239, avril 1926

SÉDIR ET LES DOCTRINES HINDOUES

Nous avons appris avec tristesse la mort prématurée de Sédir, au moment même où nous venions de lire, dans le dernier numéro des *Amitiés Spirituelles*, l'article qu'il avait consacré à la *Métaphysique hindoue*, à propos de notre livre sur *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. Sédir, en effet, s'était beaucoup intéressé autrefois aux doctrines de l'Inde ; c'est surtout, croyons-nous, l'influence du D^r^ Jobert qui avait contribué à le diriger dans cette voie. Il avait publié alors une étude sur *Les Incantations*, qui n'était à vrai dire qu'un essai encore un peu confus, mais qui faisait espérer d'autres travaux plus importants et plus approfondis. Pourtant, il ne donna par la suite que quelques notes qui lui avaient servi pour des conférences sur la tradition hindoue, et qui parurent, si nous nous souvenons bien, dans la revue de M. Jollivet-Castelot. Nous ne voulons mentionner que pour mémoire une brochure sur *Le Fakirisme*, simple résumé des données courantes sur ce sujet qui, d'ailleurs, est d'une importance très secondaire. C'est que Sédir n'avait pas tardé à changer d'orientation et à se tourner vers un mysticisme chrétien un peu spécial, beaucoup plus préoccupé d'action que de pure connaissance ; et bon nombre de ses amis, tout en rendant toujours hommage à sa grande sincérité, ne purent s'empêcher de déplorer ce changement, qui était pour eux une véritable déception. Il faut dire, il est vrai, car cela peut aider à expliquer certaines choses, que Sédir n'avait trouvé que peu d'encouragement auprès de quelques Hindous qu'il avait rencontrés, et à qui il s'était montré trop soucieux de « phénomènes » ; mais il aurait certainement pu, s'il avait persévéré, se défaire de cette tendance trop occidentale et pénétrer plus avant dans la connaissance des véritables doctrines. Malheureusement, il se renferma dès lors dans une attitude qui nous causa toujours quelque étonnement : il chercha, entre le Christianisme et les traditions orientales, des oppositions qui n'existent pas vraiment ; il vit une sorte de divergence irréductible là où nous voyions, au contraire, une harmonie profonde et une unité réelle sous la diversité des formes extérieures. Son dernier article porte encore la marque de cette façon d'envisager les choses ; mais nous croyons y trouver aussi, d'autre part, la preuve qu'il n'avait jamais cessé, au fond de lui-même et en dépit des apparences, de s'intéresser à ces doctrines de l'Inde qui avaient exercé tant d'attrait sur lui au début de sa carrière ; et s'il avait vécu plus longtemps, qui sait s'il n'y serait pas revenu avec d'autres dispositions, et s'il n'aurait pas vu s'ouvrir devant lui de nouveaux horizons. Cette pensée ne peut qu'ajouter aux regrets que cause à tous ceux qui l'ont connu sa fin si soudaine et si inattendue.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 77, p. 317, mai 1926

LÉON CHAMPRENAUD (1870-1925)

Léon Champrenaud est mort le 23 octobre 1925, âgé de 55 ans seulement, après une longue et douloureuse maladie. Il avait été mêlé tout jeune au mouvement occultiste contemporain, presque depuis les débuts, et il y avait pris une part très active, bien qu'il ait peu écrit. Devenu membre du Suprême Conseil de l'Ordre Martiniste, sous le nom de Noël Sisera, il fut rédacteur en chef d'un organe peu connu : *L'Initiateur*, bulletin d'études initiatiques réservé aux délégués martinistes, et qui n'eut, d'ailleurs, que sept numéros, de janvier 1904 à mars 1905. À partir du quatrième numéro, le nom de Sisera y fut remplacé par celui de Sédir ; c'est que, à ce moment même, Léon Champrenaud s'écartait de l'occultisme occidental, qui lui semblait engagé dans une impasse, et se tournait définitivement vers l'étude des doctrines orientales, à laquelle il s'intéressait depuis quelque temps déjà. C'est alors qu'il fonda avec Matgioi la revue *La Voie*, qui parut d'avril 1904 à mars 1907. Sous le nom de Théophane, il fit paraître en 1907, en collaboration avec Simon (Matgioi), la première partie des *Enseignements secrets de la Gnose* ; ce volume devait être suivi de deux autres, qui ne furent jamais publiés. C'est encore sous ce même nom de Théophane qu'il donna, en 1910, une étude sur *Matgioi et son rôle dans les Sociétés secrètes chinoises*, suivie d'un résumé de la Métaphysique Taoïste. Enfin, de 1909 à 1912, il s'occupa aussi de la revue *La Gnose*, qu'il contribua à diriger nettement dans le sens de l'étude des traditions orientales. L'ayant beaucoup connu à cette époque et ayant travaillé avec lui presque constamment pendant plusieurs années, nous ne voulons pas le laisser disparaître sans lui adresser ici un souvenir ému et sans rappeler qu'il fut un des premiers qui s'efforcèrent de faire connaître en France les véritables doctrines métaphysiques de l'Orient.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 85, p. 38-40, janvier 1927

COLOGNE OU STRASBOURG ?

La question qui a été envisagée dans le numéro d'octobre 1926 du *Voile d'Isis* doit, à ce qu'il nous semble, être divisée en deux : une question d'ordre historique et une question d'ordre symbolique ; et la divergence signalée ne porte, en somme, que sur le premier de ces deux points de vue. D'ailleurs, la contradiction n'est peut-être qu'apparente : si la cathédrale de Strasbourg est bien le centre officiel d'un certain rite compagnonnique, celle de Cologne ne serait-elle pas de même le centre d'un autre rite ? Et n'y aurait-il pas, précisément pour cette raison, deux chartes maçonniques distinctes, l'une datée de Strasbourg et l'autre de Cologne, ce qui pourrait avoir donné lieu à une confusion ? Ce serait à vérifier, et il faudrait savoir aussi si ces deux chartes portent la même date ou des dates différentes. La chose est intéressante surtout au point de vue historique ; celui-ci n'est pas pour nous le plus important, mais il n'est pas sans valeur non plus, parce qu'il est lié d'une certaine façon au point de vue symbolique lui-même : ce n'est pas arbitrairement, en effet, que tel ou tel lieu a été choisi comme centre par des organisations comme celles dont il s'agit.

Quoi qu'il en soit, nous sommes tout à fait d'accord avec M. Albert Bernet, lorsqu'il dit que le « point sensible » doit exister dans toutes les cathédrales qui ont été construites suivant les règles véritables de l'art, et aussi lorsqu'il déclare qu'« il faut surtout en user au point de vue symbolique ». Il y a, à ce sujet, un rapprochement curieux à faire : Wronski affirmait qu'il y a dans tout corps un point tel, que, s'il est atteint, le corps tout entier est par là même désagrégé aussitôt, volatilisé en quelque sorte, toutes ses molécules étant dissociées ; et il prétendait avoir trouvé le moyen de déterminer par le calcul la position de ce centre de cohésion. N'est-ce pas là, surtout si on l'envisage symboliquement comme nous pensons qu'on doit le faire, la même chose exactement que le « point sensible » des cathédrales ?

La question, sous sa forme la plus générale, est celle de ce qu'on pourrait appeler le « nœud-vital », existant dans tout composé, comme point de jonction de ses éléments constitutifs. La cathédrale construite selon les règles forme un véritable ensemble organique, et c'est pourquoi elle a, elle aussi, un « nœud vital ». Le problème qui se rapporte à ce point est le même que celui qu'exprimait, dans l'antiquité, le fameux symbole du « nœud gordien » ; mais, assurément, les maçons modernes seraient bien surpris si on leur disait que leur épée peut jouer rituellement, à cet égard, le même rôle que celle d'Alexandre…

On peut dire encore que la solution effective du problème en question se rattache au « pouvoir des clefs » (*potestas ligandi et solvendi*) entendu dans sa signification hermétique même, qu'elle correspond à la seconde phase du *coagula, solve* des alchimistes. Il ne faut pas oublier que, comme nous le faisions remarquer

dans l'article de *Regnabit* auquel se réfère M. Paul Redonnel, *Janus*, qui était chez les Romains le dieu de l'initiation aux Mystères, était en même temps le patron des *Collegia fabrorum*, des corporations d'artisans qui se sont continuées à travers tout le moyen âge et, par le compagnonnage, jusque dans les temps modernes ; mais bien peu nombreux sans doute sont ceux qui, aujourd'hui, comprennent encore quelque chose du symbolisme profond de la « Loge de Saint Jean ».

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^o^ 89, p. 381, mai 1927

MADAME CHAUVEL DE CHAUVIGNY

Le 9 février dernier, après une longue et douloureuse maladie supportée avec le plus grand courage, M^me^ Marie Chauvel de Chauvigny s'est éteinte à Toulon, où elle s'était retirée depuis quelques années. Tous ceux qui l'ont connue, et qui ont pu apprécier ses grandes qualités de cœur et d'intelligence, seront péniblement émus en apprenant sa disparition.

Sous le nom d'ESCLARMONDE, elle avait collaboré à la revue *La Gnose*, et publié quelques travaux, notamment un *Bref exposé de la Doctrine Gnostique* ; mais la plus grande partie de ses écrits est jusqu'ici demeurée inédite.

Nous tenons à remercier, au nom de tous ses amis, les membres du groupe psychique de Toulon qui l'ont assistée à ses derniers moments, et qui ont bien voulu se charger du soin d'entretenir pieusement sa tombe.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^os 92-93, p. 599-604, août-septembre 1927

LE DON DES LANGUES

Parmi les privilèges des véritables Rose-Croix, ou, pour parler plus exactement (car le mot de « privilèges » pourrait donner lieu à de fausses interprétations), parmi leurs signes caractéristiques, on mentionne souvent le « don des langues » ; mais il ne semble pas que l'on ait jamais expliqué nettement ce qu'il faut entendre par là. Sans doute, le sens littéral d'une telle expression peut être justifié d'une certaine façon : en effet, la possession de certaines clefs du langage peut fournir, pour comprendre et parler les langues les plus diverses, des moyens tout autres que ceux dont on dispose d'ordinaire ; et il est très certain qu'il existe ce qu'on pourrait appeler une philologie sacrée, qui est entièrement différente de la philologie profane. Cependant, tout en acceptant cette première interprétation, il est permis de considérer surtout un sens symbolique, d'ordre plus élevé, qui s'y superpose sans la contredire aucunement, et qui s'accorde d'ailleurs avec les données initiatiques communes à toutes les traditions, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident.

À ce point de vue, on peut dire que celui qui possède véritablement le « don des langues », c'est celui qui parle à chacun son propre langage, en ce sens qu'il s'exprime toujours sous une forme appropriée aux façons de penser des hommes auxquels ils s'adresse. C'est aussi ce à quoi il est fait allusion, d'une manière plus extérieure, lorsqu'il est dit que les Rose-Croix devaient adopter les habitudes des pays où ils se trouvaient ; et certains ajoutent même qu'ils devaient prendre un nouveau nom chaque fois qu'ils changeaient de pays, comme s'ils revêtaient alors une individualité nouvelle. Ainsi, le Rose-Croix, en vertu du degré spirituel qu'il avait atteint, n'était plus lié à aucune forme définie, non plus qu'aux conditions spéciales d'aucun lien déterminé, et c'est pourquoi il était un « Cosmopolite » au vrai sens de ce mot, Le même enseignement se rencontre dans l'ésotérisme musulman : Mohyiddin ibn Arabi dit que « le vrai sage ne se lie à aucune croyance », parce qu'i1 est au delà de toutes les croyances particulières, ayant obtenu la connaissance de ce qui est leur principe commun ; mais c'est précisément pour cela qu'il peut, suivant les circonstances, parler le langage propre à chaque croyance. Il n'y à d'ailleurs là, quoi que puissent en penser les profanes, ni « opportunisme » ni dissimulation d'aucune sorte ; au contraire, c'est la conséquence nécessaire d'une connaissance qui est supérieure à toutes les formes, mais qui ne peut se communiquer (dans la mesure où elle est communicable) qu'à travers des formes, dont chacune ne convient pas indistinctement à tous les hommes. On peut, pout le comprendre, comparer ce dont il s'agit à la traduction d'une même pensée en des langues diverses : c'est bien toujours la même pensée, qui, en elle-même, est indépendante de toute expression ; mais, chaque fois qu'elle est exprimée en une autre langue, elle devient accessible à des hommes qui, sans cela, n'auraient pu la connaître ; et cette analogie est d'ailleurs rigoureusement conforme au symbolisme du « don des langues ».

Celui qui en est arrivé à ce point, c'est celui qui à atteint, par une connaissance directe et profonde, le fond identique de toutes les doctrines traditionnelles, qui a trouvé la vérité une qui s'y cache sous la diversité et la mu1tiplicité des formes extérieures. La différence, en effet, n'est jamais que dans la forme et dans 1'apparence ; le fond essentiel est partout et toujours le même, parce qu'il n'y à qu'une vérité, et que, comme le disent encore les initiés musulmans, « la doctrine de l'Unité est unique » ; mais il faut une variété de formes pour s'adapter aux conditions mentales de tel ou tel pays, de telle ou telle époque ; et ceux qui s'arrêtent à la forme voient surtout les différences, tandis qu'elles disparaissent au contraire pour ceux qui vont au delà. Ceux-ci peuvent ensuite redescendre dans la forme, mais sans plus en être aucunement affectés, sans que leur connaissance profonde en soit modifiée en quoi que ce soit ; ils peuvent, comme on tire les conséquences d'un principe, réaliser, en procédant de haut en bas, de l'intérieur à l'extérieur (et c'est en cela que la véritable synthèse est tout l'opposé du vulgaire « syncrétisme »), toutes les adaptations de la doctrine fondamentale. C'est ainsi que, pour reprendre toujours le même symbolisme, n'étant plus astreints à parler une langue déterminée, ils peuvent les parler toutes, parce qu'ils ont pris conscience du principe même dont toutes le langues dérivent par adaptation Ce que nous appelons ici les langues, ce sont toutes les formes traditionnelles, religieuses ou autres, qui ne sont, en effet, que des adaptations de la grande Tradition primordiale et universelle, des vêtements divers de l'unique vérité. Ceux qui ont dépassé toutes les formes particulières et sont parvenus à l'universalité, et qui « savent » ainsi ce que les autres ne font que « croire » simplement, sont nécessairement « orthodoxes » au regard de toute tradition régulière ; et, en même temps, ils sont les seuls qui puissent se dire pleinement et effectivement « catholiques », au sens rigoureusement étymologique de ce mot, tandis que les autres ne peuvent l'être que virtuellement, par une aspiration qui n'a pas encore réalisé son objet.

Ceux qui sont passés au delà de la forme sont, par là même, libérés des limitations inhérentes à la condition individuelle de l'humanité ordinaire ; c'est pourquoi ils peuvent, comme nous le disions plus haut, revêtir des individualités diverses pour s'adapter à toutes les circonstances ; ces individualités, pour eux, n'ont véritablement pas plus d'importance que de simples vêtements. Ils sont, suivant la doctrine hindoue, supérieurs au« nom » et à la « forme », qui représentent les éléments constitutifs de l'individualité ; le nom, c'est l'expression de l'essence individuelle elle-même, et l'on peut comprendre par là ce que le changement de nom signifie vraiment au point de vue initiatique. La même formalité extérieure se rencontre d'ailleurs partout pour symboliser un changement d'état ; et, dans les ordres monastiques eux-mêmes, sa raison d'être n'est nullement différente au fond, car, là aussi, l'individualité profane doit disparaître pour faire place à un être nouveau, et, même quand le symbolisme n'est plus entièrement compris dans son sens profond, il garde pourtant encore par lui-même une certaine efficacité.

Si l'on comprend ces quelques indications, on comprendra en même temps pourquoi les vrais Rose-Croix n'ont jamais pu constituer une « société » au sens moderne et profane de ce mot : ceux qui sont au delà de toute forme ne peuvent s'enfermer dans les formes d'une organisation possédant des statuts et des règ1ements écrits, des lieux de réunion déterminés, des signes extérieurs de reconnaissance, toutes choses dont ils n'ont d'ailleurs aucun besoin. Ils peuvent sans doute, ainsi que cela se voit encore en Orient, inspirer plus ou moins directement, et en quelque sorte invisiblement, des organisations extérieures constituées temporairement en vue de tel ou tel but spécial et défini ; mais eux-mêmes ne se lient point à ces organisations et, sauf dans des cas tout à fait exceptionnels, n'y jouent aucun rôle apparent. Ce qu'on a appelé les Rose-Croix en Occident depuis le XIV^{e} siècle, et qui a reçu d'autres dénominations en d'autres temps et en d'autres lieux, parce que le nom n'a ici qu'une valeur purement symbolique et doit lui-même s'adapter aux circonstances, ce n'est pas une association quelconque, c'est la collectivité des êtres qui sont parvenus à un même état supérieur à celui de l'humanité ordinaire, à un même degré d'initiation, dont nous avons essayé d'indiquer un des aspects essentiels, et qui possèdent ainsi les mêmes caractères intérieurs, ce qui leur suffit pour se reconnaître entre eux. C'est pourquoi ils n'ont d'autre lieu de réunion que « le Temple du Saint-Esprit, qui est partout » ; et c'est aussi pourquoi ils demeurent inconnus des profanes parmi lesquels ils vivent, précisément parce que leurs seuls signes distinctifs sont purement intérieurs et ne peuvent être perçus que par ceux qui ont atteint le même développement spirituel, de sorte que leur influence s'exerce par des voies qui sont incompréhensibles au commun des hommes.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 108, p. 649-652, octobre 1928

LE COMPAGNONNAGE ET LES BOHÉMIENS

Dans un article de M. G. Milcent, publié dans le journal *Le Compagnonnage* de mai 1926, et reproduit dans le *Voile d'Isis* de novembre 1927, nous avons noté cette phrase : « Ce qui m'a surpris et même rendu un peu sceptique, c'est quand le C∴ Bernet nous dit qu'il préside annuellement, aux Saintes-Maries-de-la-Mer, à l'élection du Roi des Bohémiens ». Il y a longtemps que nous avions fait la même remarque, mais nous n'avions pas voulu tout d'abord soulever la question ; maintenant qu'elle a été posée ainsi publiquement, nous n'avons plus aucune raison de ne pas en dire quelques mots, d'autant plus que cela pourrait contribuer à élucider certains points qui ne sont pas sans intérêt.

D'abord, ce n'est pas un Roi qu'élisent les Bohémiens, mais une Reine, et ensuite cette élection ne se renouvelle pas tous les ans ; ce qui a lieu annuellement, c'est seulement, avec ou sans élection, la réunion des Bohémiens dans la crypte de l'église des Saintes-Maries-de-la-Mer. D'autre part, il est fort possible que certains, sans appartenir à la race bohémienne, soient admis, en raison de leurs qualités ou de leurs fonctions, à assister à cette réunion et aux rites qui s'y accomplissent ; mais, quant à « y présider », c'est là une tout autre affaire, et le moins que nous en puissions dire est que cela est d'une extrême invraisemblance. Comme l'assertion en question s'est rencontrée, en premier lieu, dans une interview parue il y a assez longtemps déjà dans l'*Intransigeant*, nous voulons croire que ce qu'elle renferme d'inexact doit être mis tout simplement sur le compte du journaliste qui, comme il arrive bien souvent, aura forcé la note pour piquer la curiosité de son public, aussi ignorant que lui-même des questions dont il s'agit, et par conséquent incapable de s'apercevoir de ses erreurs. Aussi n'entendons-nous pas insister là-dessus plus qu'il ne convient ; ce n'est pas là qu'est le véritable intérêt de l'affaire, mais bien dans la question beaucoup plus générale des rapports qui peuvent exister entre les Bohémiens et les organisations compagnonniques.

M. Milcent, dans son article, continue en disant « que les Bohémiens pratiquent le rite juif et qu'il pourrait y avoir des rapports avec les CC∴ tailleurs de pierre Étrangers du Devoir de Liberté ». La première partie de cette phrase nous paraît contenir encore une inexactitude, ou tout au moins une équivoque : il est vrai que la Reine des Bohémiens porte le nom ou plutôt le titre de *Sarah*, qui est aussi le nom donné à la sainte qu'ils reconnaissent pour leur patronne et dont le corps repose dans la crypte des Saintes-Maries : il est vrai aussi que ce titre, forme féminine de *Sar*, est hébraïque et signifie « princesse » ; mais cela est-il suffisant pour qu'on puisse, à ce propos, parler de « rite juif » ? Le Judaïsme appartient en propre à un peuple chez qui la religion est étroitement solidaire de la race ; or les Bohémiens, quelle que puisse être leur origine, n'ont certainement rien de commun avec la race juive ; mais n'y-aurait-il pas, malgré cela, des rapports dus à certaines affinités d'un ordre plus mystérieux ?

Quand on parle des Bohémiens, il est indispensable de faire une distinction qu'on oublie trop souvent : il y a en réalité deux sortes de Bohémiens qui semblent tout à fait étrangères l'une à l'autre et se traitent même plutôt en ennemies ; elles n'ont pas les mêmes caractères ethniques, ne parlent pas la même langue et n'exercent pas les mêmes métiers. Il y a les Bohémiens orientaux ou *Zingaris*, qui sont surtout montreurs d'ours et chaudronniers ; et il y a les Bohémiens méridionaux ou *Gitans*, appelés « Caraques » dans le Languedoc et en Provence, et qui sont presque exclusivement marchands de chevaux ; ce sont ces derniers seuls qui s'assemblent aux Saintes-Maries. Le marquis de Baroncelli-Javon, dans une très curieuse étude sur *Les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer*, indique de nombreux traits qui leur sont communs avec les Peaux-Rouges d'Amérique, et il n'hésite pas, en raison de ces rapprochements et aussi par l'interprétation de leurs propres traditions, à leur attribuer une origine atlantéenne ; si ce n'est là qu'une hypothèse, elle est en tout cas assez digne de remarque. Mais voici autre chose que nous n'avons vu signaler nulle part, et qui n'est pas moins extraordinaire : comme il y a deux sortes de Bohémiens, il y a aussi deux sortes de Juifs, *Ashkenazim* et *Sephardim*, pour lesquelles on pourrait faire des remarques analogues en ce qui concerne les différences de traits physiques, de langue, d'aptitudes, et qui, elles non plus, n'entretiennent pas toujours les rapports les plus cordiaux, chacune ayant volontiers la prétention de représenter seule le pur Judaïsme, soit sous le rapport de la race, soit sous celui de la tradition. Il y a même, au sujet de la langue, une similitude assez frappante : ni les Juifs ni les Bohémiens n'ont, à vrai dire, une langue complète qui leur appartienne en propre, du moins pour l'usage courant ; ils se servent des langues des régions où ils vivent, en y mêlant certains mots qui leur sont spéciaux, mots hébreux pour les Juifs, et, pour les Bohémiens, mots provenant aussi d'une langue ancestrale et qui en sont les derniers restes ; cette particularité peut d'ailleurs s'expliquer par les conditions d'existence des peuples qui sont forcés de vivre dispersés parmi des étrangers. Mais voici qui est plus difficilement explicable : il se trouve que les régions parcourues par les Bohémiens orientaux et par les Bohémiens méridionaux sont précisément les mêmes que celles qu'habitent respectivement les *Ashkenazim* et les *Sephardim* : ne serait-ce pas une attitude par trop « simpliste » que celle qui se bornerait à ne voir là qu'une pure coïncidence ?

Ces remarques conduisent à penser que, s'il n'y a pas de rapports ethniques entre les Bohémiens et les Juifs, il y en a peut-être d'autres, des rapports que, sans en préciser davantage la nature, nous pouvons qualifier de traditionnels. Or ceci nous ramène directement au sujet de cette note, dont nous ne nous sommes écartés qu'en apparence : les organisations compagnonniques, pour lesquelles la question ethnique ne se pose évidemment pas, ne pourraient-elles pas, elles aussi, avoir des rapports du même ordre, soit avec les Juifs, soit avec les Bohémiens, soit même à la fois avec les uns et les autres ? Nous n'avons pas, pour le moment tout au moins, l'intention de chercher à expliquer l'origine et la raison de ces rapports ; nous nous contenterons d'appeler l'attention sur quelques points plus précis. Les Compagnons ne sont-ils pas divisés en plusieurs rites rivaux, et qui se sont souvent trouvés en hostilité plus ou moins ouverte ? Leurs voyages ne comportent-ils pas des

itinéraires différents suivant les rites, et avec des points d'attache également différents ? N'ont-ils pas en quelque sorte une langue spéciale, dont le fond est assurément formé par la langue ordinaire, mais qui se distingue de celle-ci par l'introduction de termes particuliers, exactement comme dans le cas des Juifs et des Bohémiens ? Ne se sert-on pas du nom de « jargon » pour désigner la langue conventionnelle en usage dans certaines sociétés secrètes, et notamment dans le Compagnonnage, et les Juifs ne donnent-ils pas aussi parfois le même nom à la langue qu'ils parlent ? D'autre part, dans certaines campagnes, les Bohémiens ne sont-ils pas connus sous l'appellation de « passants » sous laquelle ils sont d'ailleurs confondus avec les colporteurs, et qui est, comme on sait, une désignation s'appliquant également aux Compagnons ? Enfin, la légende du « Juif errant » ne serait-elle pas, comme beaucoup d'autres, d'origine compagnonnique ?

Nous pourrions sans doute multiplier encore ces points d'interrogation, mais nous estimons que ceux-là suffisent, et que des recherches dirigées dans ce sens pourraient éclairer singulièrement certaines énigmes. Peut-être pourrons-nous, du reste, revenir nous-mêmes sur la question s'il y a lieu et apporter encore certaines indications complémentaires ; mais les Compagnons d'aujourd'hui s'intéressent-ils vraiment à tout ce qui touche à leurs traditions ?

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 112, p. 109-121, février 1929

LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR »

Sous ce titre : *Il Linguaggio segreto di Dante a dei « Fedeli d'Amore »*, M. Luigi Valli, à qui on devait déjà plusieurs études sur la signification de l'œuvre de Dante, a publié un nouvel ouvrage qui est trop important pour que nous nous contentions de le signaler par une simple note bibliographique. La thèse qui y est soutenue peut se résumer brièvement en ceci : les diverses « dames » célébrées par les poètes se rattachant à la mystérieuse organisation des « Fidèles d'Amour », depuis Dante, Guido Cavalcanti et leurs contemporains jusqu'à Boccace et à Pétrarque, ne sont point des femmes ayant vécu réellement sur cette terre ; elles ne sont toutes, sous différents noms, qu'une seule et même « Dame » symbolique, qui représente l'Intelligence transcendante (*Madonna Intelligenza* de Dino Compagni) ou la Sagesse divine. À l'appui de cette thèse, l'auteur apporte une documentation formidable et un ensemble d'arguments bien propres à impressionner les plus sceptiques : il montre notamment que les poésies les plus inintelligibles au sens littéral deviennent parfaitement claires avec l'hypothèse d'un « jargon » ou langage conventionnel dont il est arrivé à traduire les principaux termes ; et il rappelle d'autres cas, notamment celui des Soufis persans, où un sens similaire a été également dissimulé sous les apparences d'une simple poésie d'amour. Il est impossible de résumer toute cette argumentation, basée sur des textes précis qui en font toute la valeur ; nous ne pouvons qu'engager ceux que la question intéresse à se reporter au livre lui-même.

À vrai dire, ce dont il s'agit nous avait toujours paru, quant à nous, un fait évident et incontestable ; mais il faut croire cependant que cette thèse a besoin d'être solidement établie. En effet, M. Valli prévoit que ses conclusions seront combattues par plusieurs catégories d'adversaires : d'abord, la critique soi-disant « positive » (qu'il a tort de qualifier de « traditionnelle », alors qu'elle est au contraire opposée à l'esprit traditionnel, auquel se rattache toute interprétation initiatique) ; ensuite, l'esprit de parti, soit catholique, soit anticatholique, qui n'y trouvera point sa satisfaction ; enfin, la critique « esthétique » et la « rhétorique romantique », qui, au fond, ne sont pas autre chose que ce qu'on pourrait appeler l'esprit « littéraire ». Il y a là tout un ensemble de préjugés qui seront toujours forcément opposés à la recherche du sens profond de certaines œuvres ; mais, en présence de travaux de ce genre, les gens de bonne foi et dégagés de tout parti pris pourront voir très facilement de quel côté est la vérité. Nous n'aurions, en ce qui nous concerne, d'objections à faire que sur certaines interprétations qui n'affectent nullement la thèse générale ; l'auteur, du reste, n'a pas eu la prétention d'apporter une solution définitive à toutes les questions qu'il soulève, et il est le premier à reconnaître que son travail aura besoin d'être corrigé ou complété sur bien des points de détail.

Le principal défaut de M. Valli, celui dont procèdent presque toutes les insuffisances que nous remarquons dans son ouvrage, c'est, disons-le tout de suite très nettement, de n'avoir pas la mentalité « initiatique » qui convient pour traiter à fond un tel sujet. Son point de vue est trop exclusivement celui d'un historien : il ne suffit pas de « faire de l'histoire » (p. 421) pour résoudre certains problèmes ; et d'ailleurs nous pouvons nous demander si ce n'est pas là, en un sens, interpréter les idées médiévales avec la mentalité moderne, comme l'auteur le reproche très justement aux critiques officiels ; les hommes du moyen âge ont-ils jamais « fait de l'histoire pour l'histoire » ? Il faut, pour ces choses, une compréhension d'un ordre plus profond ; si l'on n'y apporte qu'un esprit et des intentions « profanes », on ne pourra guère qu'accumuler des matériaux qu'il restera toujours à mettre en œuvre avec un tout autre esprit ; et nous ne voyons pas très bien de quel intérêt serait une recherche historique s'il ne devait pas en sortir quelque vérité doctrinale.

Il est vraiment regrettable que l'auteur manque de certaines données traditionnelles, d'une connaissance directe et pour ainsi dire « technique » des choses dont il traite. C'est ce qui l'a empêché notamment de reconnaître la portée proprement initiatique de notre étude sur l'*Ésotérisme de Dante* (p. 19) ; c'est ainsi qu'il n'a pas compris que peu importait, au point de vue où nous nous placions, que telles « découvertes » soient dues à Rossetti, Arroux ou à tout autre, parce que nous ne les citions que comme « point d'appui » pour des considérations d'un ordre bien différent ; il s'agissait pour nous de doctrine initiatique, non d'histoire littéraire. À propos de Rossetti, nous trouvons assez étrange l'assertion d'après laquelle il aurait été « Rose-Croix » (p. 16), les vrais Rose-Croix, qui d'ailleurs n'étaient nullement de « descendance gnostique » (p. 422), ayant disparu du monde occidental bien avant l'époque où il vécut ; même s'il fut rattaché à quelque organisation pseudo-rosicrucienne comme il y en a tant, celle-ci, très certainement, n'avait en tout cas aucune tradition authentique à lui communiquer ; du reste, sa première idée de ne voir partout qu'un sens purement politique va aussi nettement que possible à l'encontre d'une pareille hypothèse. M. Valli n'a du Rosicrucianisme qu'une idée bien superficielle et même tout à fait « simpliste », et il ne semble pas soupçonner le symbolisme de la croix (p. 393), pas plus qu'il ne paraît avoir bien compris la signification traditionnelle du cœur (p. 153-154), se rapportant à l'intellect et non au sentiment. Disons, sur ce dernier point, que le *cuore gentile* des « Fidèles d'Amour » est le cœur purifié, c'est-à-dire vide de tout ce qui concerne les objets extérieurs, et par là même rendu apte à recevoir l'illumination intérieure ; ce qui est remarquable, c'est qu'on trouve une doctrine identique dans le Taoïsme.

Signalons encore d'autres points que nous avons relevés au cours de notre lecture : il y a, par exemple, quelques références assez fâcheuses et qui déparent un ouvrage sérieux. C'est ainsi qu'on aurait pu trouver facilement de meilleures autorités à citer que Mead pour le gnosticisme (p. 87), Marc Saunier pour le symbolisme des nombres (p. 312), et surtout... Léo Taxil pour la Maçonnerie (p. 272) ! Ce dernier est d'ailleurs mentionné pour un point tout à fait élémentaire, les âges symboliques des différents grades, qu'on peut trouver n'importe où. Au même

endroit, l'auteur cite aussi, d'après Rossetti, le *Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite* ; mais la référence est indiquée d'une façon tout à fait inintelligible, et qui montre bien qu'il ne connaît pas par lui-même le livre dont il s'agit. Du reste, il y aurait de fortes réserves à faire sur tout ce que M. Valli dit de la Maçonnerie, qu'il qualifie bizarrement de « modernissima » (p. 80 et 430) ; une organisation peut avoir « perdu l'esprit » (ou ce qu'on appelle en arabe la *barakah*), par intrusion de la politique ou autrement, et garder néanmoins son symbolisme intact, tout en ne le comprenant plus. Mais M. Valli lui-même ne semble pas saisir très bien le vrai rôle du symbolisme, ni avoir un sens très net de la filiation traditionnelle ; en parlant de différents « courants » (p. 80-81), il mélange l'ésotérique et l'exotérique, et il prend pour sources d'inspiration des « Fidèles d'Amour » ce qui ne représente que des infiltrations antérieures, dans le monde profane, d'une tradition initiatique dont ces « Fidèles d'Amour » procédaient eux-mêmes directement. Les influences descendent du monde initiatique au monde profane, mais l'inverse ne se peut pas, car un fleuve ne remonte jamais vers sa source ; cette source, c'est la « fontaine d'enseignement » dont il est si souvent question dans les poèmes étudiés ici, et qui est généralement décrite comme située au pied d'un arbre, lequel, évidemment, n'est autre que « Arbre de Vie »[1] ; le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste » doit trouver ici son application.

Il y a aussi des inexactitudes de langage qui ne sont pas moins regrettables : ainsi, l'auteur qualifie d'« humaines » (p. 411) des choses qui, au contraire, sont essentiellement « supra-humaines », comme l'est d'ailleurs tout ce qui est d'ordre véritablement traditionnel et initiatique. De même, il commet l'erreur d'appeler « adeptes » les initiés d'un grade quelconque[2], alors que cette appellation doit être réservée rigoureusement au grade suprême ; l'abus de ce mot est particulièrement intéressant à noter parce qu'il constitue en quelque sorte une « marque » : il y a un certain nombre de méprises que les « profanes » manquent rarement de commettre, et celle-là en est une. Il faut relever encore, à cet égard, l'emploi continuel de mots comme « secte » et « sectaire », qui, pour désigner une organisation initiatique (et non religieuse) et ce qui s'y rapporte, sont tout à fait impropres et vraiment déplaisants[3] ; et ceci nous amène directement au plus grave défaut que nous ayons à constater dans l'ouvrage de M. Valli.

---

[1] Cet arbre, chez les « Fidèles d'Amour », est généralement un pin, un hêtre ou un laurier ; l'« Arbre de Vie » est représenté souvent par des arbres qui demeurent toujours verts.

[2] Les « Fidèles d'Amour » étaient divisés en sept degrés (p. 64) ; ce sont les sept échelons de l'échelle initiatique, en correspondance avec les sept cieux planétaires et avec les sept arts libéraux. Les expressions « terzo cielo » (ciel de Vénus), « terzo loco » (à comparer avec le terme maçonnique de « troisième appartement ») et « terzo grado » indiquent le troisième degré de la hiérarchie, dans lequel était rendu le saluto (ou la salute) ; ce rite avait lieu, semble-t-il à l'époque de la Toussaint, de même que les initiations à celle de Pâques, où se situe l'action de la *Divine Comédie* (p. 185-186).

[3] Il n'en est pas de même, quoique certains puissent en penser de « jargon » (gergo) ; qui, comme nous l'indiquions récemment ici même, fut un terme « technique » avant de passer dans le langage vulgaire où il a pris un sens défavorable. Faisons remarquer, à cette occasion, que le mot « profane » aussi est toujours pris par nous dans son sens technique, qui, bien entendu, n'a rien d'injurieux.

Ce défaut, c'est la confusion constante des points de vue « initiatique » et « mystique », et l'assimilation des choses dont il s'agit à une doctrine « religieuse », alors que l'ésotérisme, même s'il prend sa base dans des formes religieuses (comme c'est le cas pour les Soufis et pour les « Fidèles d'Amour », appartient en réalité à un ordre tout différent. Une tradition vraiment initiatique ne peut pas être « hétérodoxe » ; la qualifier ainsi (p. 393), c'est renverser le rapport normal et hiérarchique entre l'intérieur et l'extérieur. L'ésotérisme n'est pas contraire à l'« orthodoxie » (p. 104), même entendue simplement au sens religieux ; il est au-dessus ou au-delà du point de vue religieux, ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose ; et, en fait, l'accusation injustifiée d'« hérésie » ne fut souvent qu'un moyen commode pour se débarrasser de gens qui pouvaient être gênants pour de tout autres motifs. Rossetti et Arroux n'ont pas eu tort de penser que les expressions théologiques, chez Dante, recouvraient quelque chose d'autre, mais seulement de croire qu'il fallait les interpréter « à rebours » (p. 389) ; l'ésotérisme se superpose à l'exotérisme, mais ne s'y oppose pas, parce qu'il n'est pas sur le même plan, et il donne aux mêmes vérités, par transposition dans un ordre supérieur, un sens plus profond. Assurément, il se trouve qu'*Amor* est le renversement de *Roma*[1] ; mais il ne faut pas en conclure, comme on a voulu le faire parfois, que ce qu'il désigne est l'antithèse de *Roma*, mais bien que c'est ce dont *Roma* n'est qu'un reflet ou une image visible, nécessairement inverse comme l'est l'image d'un objet dans un miroir (et c'est ici l'occasion de rappeler le « per speculum in Ænigmate » de Saint Paul). Ajoutons, en ce qui concerne Rossetti et Arroux, et quelques réserves qu'il convienne de faire sur certaines de leurs interprétations, qu'on ne peut dire, sans risquer de retomber dans les préjugés de la critique « positive », qu'une méthode est « inacceptable parce qu'incontrôlable » (p. 389) ; il faudrait alors rejeter tout ce qui est obtenu par connaissance directe, et notamment par communication régulière d'un enseignement traditionnel, qui est en effet incontrôlable... pour les profanes[2] !

La confusion de M. Valli entre ésotérisme et « hétérodoxie » est d'autant plus étonnante qu'il a tout au moins compris, beaucoup mieux que ses prédécesseurs, que la doctrine des « Fidèles d'Amour » n'était nullement « anticatholique » (elle était même, comme celle des Rose-Croix, rigoureusement « catholique » au vrai sens de ce mot), et qu'elle n'avait rien de commun avec les courants profanes dont devait sortir la Réforme (p. 79-80 et 409). Seulement, où a-t-il vu que l'Église ait fait connaître au vulgaire le sens profond des « mystères » (p. 101) ? Elle l'enseigne au contraire si peu qu'on a pu douter qu'elle-même en ait gardé la conscience ; et c'est précisément dans cette « perte de l'esprit » que consisterait la

[1] À titre de curiosité, si on écrit cette simple phrase : « In Italia è Roma », et si on la lit en sens inverse, elle devient : « Amore ai La tini » ; le « hasard » est parfois d'une surprenante ingéniosité !

[2] Il faut croire qu'il est bien difficile de ne pas se laisser affecter par l'esprit de l'époque : ainsi, la qualification de certains livres bibliques comme « pseudo-salomonici » et « mistico-platonici » (p. 80) nous apparaît comme une fâcheuse concession à l'exégèse moderne, c'est-à-dire à cette même « critique positive » contre laquelle l'auteur s'élève avec tant de raison.

« corruption » dénoncée déjà par Dante et ses associés[1]. La plus élémentaire prudence leur commandait d'ailleurs, quand ils parlaient de cette « corruption », de ne pas le faire en langage clair ; mais il ne faudrait pas conclure de là que l'usage d'une terminologie symbolique n'a d'autre raison d'être que la volonté de dissimuler le vrai sens d'une doctrine ; il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent pas être exprimées autrement que sous cette forme, et ce côté de la question, qui est de beaucoup le plus important, ne semble guère avoir été envisagé par l'auteur. Il y a même encore un troisième aspect, intermédiaire en quelque sorte, où il s'agit bien de prudence, mais dans l'intérêt de la doctrine elle-même et non plus de ceux qui l'exposent, et cet aspect est celui auquel se rapporte plus particulièrement le symbole du vin chez les Soufis (dont l'enseignement, disons-le en passant, ne peut être qualifié de « panthéiste que par une erreur tout occidentale) ; l'allusion qui est faite à ce symbole (p. 72 et 104) n'indique pas nettement que « vin » signifie « mystère », doctrine secrète ou réservée, parce que, en hébreu, *iaïn* et *sôd* sont numériquement équivalents ; et, pour l'ésotérisme musulman, le vin est la « boisson de l'élite », dont les hommes vulgaires ne peuvent pas user impunément[2].

Mais venons-en à la confusion des points de vue « mystique » et « initiatique » : elle est solidaire de la précédente, car c'est la fausse assimilation des doctrines ésotériques au mysticisme, lequel relève du domaine religieux, qui amène à les mettre sur le même plan que l'exotérisme et à vouloir les opposer à celui-ci. Nous voyons fort bien ce qui, dans le cas présent, a pu causer cette erreur : c'est qu'une tradition « chevaleresque » (p. 146), pour s'adapter à la nature propre des hommes à qui elle s'adresse spécialement, comporte toujours la prépondérance d'un principe représenté comme féminin (*Madonna*[3]), ainsi que l'intervention d'un élément affectif (*Amore*). Le rapprochement d'une telle forme traditionnelle avec celle que représentent les Soufis persans est tout à fait juste ; mais il faudrait ajouter que ces deux cas sont loin d'être les seuls où se rencontre le culte de la « donna-Divinità », c'est-à-dire de l'aspect féminin de la Divinité : on le trouve dans l'Inde aussi, où cet aspect est désigné comme la *Shakti*, équivalente à certains égards de la *Shekinah* hébraïque ; et il est à remarquer que le culte de la *Shakti* concerne surtout les Kshatriya. Une tradition « chevaleresque », précisément, n'est pas autre chose qu'une forme traditionnelle à l'usage des Kshatriya, et c'est pourquoi elle ne peut pas constituer une voie purement intellectuelle comme l'est celle des Brâhmanes ; celle-ci est la « voie sèche » des

[1] La tête de Méduse, qui change les hommes en « pierres » (mot qui joue un rôle très important dans le langage des « Fidèles d'Amour »), représente la corruption de la Sagesse ; ses cheveux (symbolisant les mystères divins suivant les Soufis) deviennent des serpents, pris naturellement au sens défavorable, car, dans l'autre sens, le serpent est aussi un symbole de la Sagesse elle-même.

[2] L'expression proverbiale « boire comme un Templier », prise par le vulgaire dans le sens le plus grossièrement littéral, n'a sans doute pas d'autre origine réelle : le « vin » que buvaient les Templiers était le même que celui que buvaient les Kabbalistes juifs et les Soufis musulmans. De même, l'autre expression « jurer comme un Templier » n'est qu'une allusion au serment initiatique, détournée de sa véritable signification par l'incompréhension et la malveillance profanes.

[3] L'« Intellect actif », représenté par Madonna, est le « rayon céleste » qui constitue le lien entre Dieu et l'homme et qui conduit l'homme à Dieu (p. 54) : c'est la *Buddhi* hindoue. Il faudrait d'ailleurs prendre garde que « Sagesse » et « Intelligence » ne sont pas strictement identiques ; il y a là deux aspects complémentaires à distinguer (*Hokmah* et *Binah* dans la Kabbale).

alchimistes, tandis que l'autre est la « voie humide »[1], l'eau symbolisant le féminin comme le feu le masculin, et la première correspondant à l'émotivité et le second à l'intellectualité qui prédominent respectivement dans la nature des Kshatriya et dans celle des Brâhmanes. C'est pourquoi une telle tradition peut sembler mystique extérieurement, même quand elle est initiatique en réalité, si bien qu'on pourrait même penser que le mysticisme, au sens ordinaire du mot, en est comme un vestige ou une « survivance » demeurant, dans une civilisation telle que celle de l'Occident, après que toute organisation traditionnelle régulière a disparu.

Le rôle du principe féminin dans certaines formes traditionnelles se remarque même dans l'exotérisme catholique, par l'importance donnée au culte de la Vierge. M. Valli semble s'étonner de voir la *Rosa Mystica* figurer dans les litanies de la Vierge (p. 393) ; il y a pourtant, dans ces mêmes litanies, bien d'autres symboles proprement initiatiques, et ce dont il ne paraît pas se douter, c'est que leur application est parfaitement justifiée par les rapports de la Vierge avec la Sagesse et avec la *Shekinah*[2]. Notons aussi, à ce propos, que saint Bernard, dont on connaît la connexion avec les Templiers, apparaît comme un « chevalier de la Vierge », qu'il appelait « sa dame » ; on lui attribue même l'origine du vocable « Notre-Dame » : c'est aussi *Madonna*, et, sous un de ses aspects, elle s'identifie à la Sagesse, donc à la *Madonna* même des « Fidèles d'Amour » ; voilà encore un rapprochement que l'auteur n'a pas soupçonné, pas plus qu'il ne paraît soupçonner les raisons pour lesquelles le mois de mai est consacré à la Vierge.

Il est une chose qui aurait dû amener M. Valli à penser que les doctrines en question n'étaient point du « mysticisme » : c'est qu'il constate lui-même l'importance presque exclusive qui y est attachée à la « connaissance » (p. 421-422), ce qui diffère totalement du point de vue mystique. Il se méprend d'ailleurs sur les conséquences qu'il convient d'en tirer : cette importance n'est pas un caractère spécial au « gnosticisme », mais un caractère général de tout enseignement initiatique, quelque forme qu'il ait prise ; la connaissance est toujours le but unique, et tout le reste n'est que moyens divers pour y parvenir. Il faut bien prendre garde de ne pas confondre « Gnose », qui signifie « connaissance », et « gnosticisme », bien que le second tire évidemment son nom de la première ; d'ailleurs, cette dénomination de « gnosticisme » est assez vague et paraît, en fait, avoir été appliquée indistinctement à des choses fort différentes[3].

---

[1] Ces deux voies pourraient aussi, en un autre sens et suivant une autre corrélation, être respectivement celle des initiés en général et celle des mystiques, mais cette dernière est « irrégulière » et n'a pas à être envisagée quand on s'en tient strictement à la norme traditionnelle.

[2] Il faut même remarquer que, dans certains cas, les mêmes symboles représentent à la fois la Vierge et le Christ ; il y a là une énigme digne d'être proposée à la sagacité des chercheurs, et dont la solution résulterait de la considération des rapports de la *Shekinah* avec *Metatron*.

[3] M. Valli dit que la « critique » apprécie peu les données traditionnelles des « gnostiques » contemporains (p. 422) ; pour une fois la « critique » a raison, car ces « néo-gnostiques » n'ont jamais rien reçu par une transmission quelconque, et il ne s'agit que d'un essai de « reconstitution » d'après des documents, d'ailleurs bien fragmentaires, qui sont à la portée de tout le monde ; on peut en croire le témoignage de quelqu'un qui a eu l'occasion d'observer ces choses d'assez près pour savoir ce qu'il en est réellement.

Il ne faut pas se laisser arrêter par les formes extérieures, quelles qu'elles puissent être ; les « Fidèles d'Amour » savaient aller au-delà de ces formes, et en voici une preuve : dans une des premières nouvelles du *Décaméron* de Boccace, Melchissédec affirme que, entre le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme, « personne ne sait quelle est la vraie foi ». M. Valli a vu juste en interprétant cette affirmation en ce sens que « la vraie foi est cachée sous les aspects extérieurs des diverses croyances » (p. 433) ; mais ce qui est le plus remarquable, et cela il ne l'a pas vu, c'est que ces paroles soient mises dans la bouche de Melchissédec, qui est précisément le représentant de la tradition unique cachée sous toutes ces formes extérieures ; et il y a là quelque chose qui montre bien que certains, en Occident, savaient encore à cette époque ce qu'est le véritable « centre du monde ». Quoi qu'il en soit, l'emploi d'un langage « affectif », comme l'est souvent celui des « Fidèles d'Amour », est aussi une forme extérieure par laquelle on ne doit pas être illusionné ; il peut fort bien recouvrir quelque chose de bien autrement profond, et, en particulier, le mot « Amour » peut, en vertu de la transposition analogique, signifier tout autre chose que le sentiment qu'il désigne d'ordinaire. Ce sens profond de « Amour », en connexion avec les doctrines des Ordres de chevalerie, pourrait résulter notamment du rapprochement des indications suivantes : d'abord, la parole de saint Jean, « Dieu est Amour » ; ensuite, le cri de guerre des Templiers, « Vive Dieu Saint Amour » ; enfin, le dernier vers de la Divine Comédie, « L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle »[1]. Un autre point intéressant, à cet égard, c'est le rapport établi entre « Amour » et la « Mort » dans le symbolisme des « Fidèles d'Amour » ; ce rapport est double, parce que le mot « Mort » lui-même a un double sens. D'une part, il y a un rapprochement et comme une association de « Amour » et de la « Mort » (p. 159), celle-ci devant alors être entendue comme la « mort initiatique », et ce rapprochement semble s'être continué dans le courant d'où sont sorties, à la fin du moyen âge, les figurations de la « danse macabre »[2] ; d'autre part, il y a aussi une antithèse établie à un autre point de vue entre « Amour » et la « Mort » (p. 166), antithèse qui peut s'expliquer en partie par la constitution même des deux mots : la racine *mor* leur est commune, et, dans *a-mor*, elle est précédée d'*a* privatif, comme dans le sanscrit *a-mara*, *a-mrita*, de sorte qu'« Amour » peut s'interpréter ainsi comme une sorte d'équivalent hiéroglyphique d'« immortalité ». Les « morts » peuvent en ce sens, d'une façon générale, être regardés comme désignant les profanes, tandis que les « vivants », ou ceux qui ont atteint l'« immortalité », sont les initiés ; c'est ici le lieu de rappeler l'expression de « Terre des Vivants », synonyme de « Terre Sainte » ou « Terre des Saints », « Terre Pure », etc. ; et l'opposition que nous venons d'indiquer équivaut sous ce rapport à celle de l'Enfer, qui est le monde profane, et des Cieux, qui sont les degrés de la hiérarchie initiatique.

[1] À propos des Ordres de chevalerie, disons que l'« Église Johannite » désigne la réunion de tous ceux qui, à un titre quelconque, se rattachaient à ce qu'on a appelé au moyen âge le « Royaume du Prêtre Jean », auquel nous avons fait allusion dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

[2] Nous avons vu, dans un ancien cimetière du XV^e^ siècle des chapiteaux dans les sculptures desquels sont curieusement réunis les attributs de l'Amour et de la Mort.

Quant à la « vraie foi » dont il a été parlé tout à l'heure, c'est elle qui est désignée comme la *Fede Santa*, expression qui, comme le mot *Amore*, s'applique en même temps à l'organisation initiatique elle-même. Cette *Fede Santa*, dont Dante était *Kadosch*, c'est la foi des *Fedeli d'Amore* ; et c'est aussi la *Fede dei Santi*, c'est-à-dire l'*Emounah des Kadosch*, ainsi que nous l'avons expliqué dans *l'Ésotérisme de Dante*. Cette désignation des initiés comme les « Saints », dont *Kadosch* est l'équivalent hébraïque, se comprend parfaitement par la signification des « Cieux » telle que nous venons de l'indiquer, puisque les Cieux sont en effet décrits comme la demeure des Saints ; elle doit être rapprochée de beaucoup d'autres dénominations analogues, comme celles de Purs, Parfaits, Cathares, Soufis, Ikhwan-es-Safa, etc., qui toutes ont été prises dans le même sens ; et elle permet de comprendre ce qu'est véritablement la « Terre Sainte »[1].

Ceci nous amène à signaler un autre point, auquel M. Valli ne fait qu'une trop brève allusion (p. 323-324) : c'est la signification secrète des pèlerinages, se rapportant aux pérégrinations des initiés, dont les itinéraires, d'ailleurs, coïncidaient en effet le plus souvent avec ceux des pèlerins ordinaires, avec qui ils se confondaient ainsi en apparence, ce qui leur permettait de mieux dissimuler les vraies raisons de ces voyages. Du reste, la situation même des lieux de pèlerinage, comme celle des sanctuaires de l'antiquité, a une valeur ésotérique dont il y a lieu de tenir compte à cet égard[2] ; ceci est en relation directe avec ce que nous avons appelé la « géographie sacrée », et doit d'autre part être rapproché de ce que nous écrivions à propos des Compagnons et des Bohémiens ; peut-être reviendrons-nous là-dessus en une autre occasion.

La question de la « Terre Sainte » pourrait aussi donner la clef des rapports de Dante et des « Fidèles d'Amour » avec les Templiers ; c'est là encore un sujet qui n'est que très incomplètement traité dans le livre de M. Valli. Celui-ci considère bien ces rapports avec les Templiers (p. 423-426), ainsi qu'avec les alchimistes (p. 248), comme d'une incontestable réalité, et il indique quelques rapprochements intéressants, comme, par exemple, celui des neuf années de probation des Templiers avec l'âge symbolique de neuf ans dans la *Vita Nuova* (p. 274) ; mais il y aurait eu bien d'autres choses à dire. Ainsi, à propos de la résidence centrale des Templiers fixée à Chypre (p. 261 et 425), il serait curieux d'étudier la signification du nom de cette île, ses rapports avec Vénus et le « troisième ciel », le symbolisme du cuivre qui en a tiré son nom, toutes choses que nous ne pouvons, pour le moment, que signaler sans nous y arrêter.

De même, à propos de l'obligation imposée aux « Fidèles d'Amour » d'employer dans leurs écrits la forme poétique (p. 155), il y aurait lieu de se demander pourquoi la poésie était appelée par les anciens la « langue des Dieux »,

[1] Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer en outre que les initiales F. S. peuvent aussi se lire *Fides Sapientia*, traduction exacte de la *Pistis Sophia* gnostique.
[2] M. Grillot de Givry a donné sur ce sujet une étude intitulée : *Les Foyers du mysticisme populaire*, dans *Le Voile d'Isis* d'avril 1920.

pourquoi *vates* en latin était à la fois le poète et le devin ou le prophète (les oracles étaient d'ailleurs rendus en vers), pourquoi les vers étaient appelés *carmina* (charmes, incantations, mot identique au sanscrit *karma* entendu au sens technique d'« acte rituel[1] »), et aussi pourquoi il est dit de Salomon et d'autres sages, notamment dans la tradition musulmane, qu'ils comprenaient la « langue des oiseaux », ce qui, si étrange que cela puisse sembler, n'est qu'un autre nom de la « langue des Dieux[2] ».

Avant de terminer ces remarques, il nous faut encore dire quelques mots de l'interprétation de la *Divine Comédie* que M. Valli a développée dans d'autres ouvrages et qu'il résume simplement dans celui-ci : les symétries de la Croix et de l'Aigle (p. 382-384), sur lesquelles elle est basée entièrement, rendent certainement compte d'une partie du sens du poème (d'ailleurs conforme à la conclusion du *De Monarchia*) ; mais il y a dans celui-ci bien d'autres choses qui ne peuvent trouver par là leur explication complète, ne serait-ce que l'emploi des nombres symboliques ; l'auteur semble y voir à tort une clef unique, suffisante pour résoudre toutes les difficultés. D'autre part, l'usage de ces « connexions structurales » (p. 388) lui paraît être personnel à Dante, alors qu'il y a au contraire dans cette « architecture » symbolique quelque chose d'essentiellement traditionnel, qui, pour ne pas avoir fait partie peut-être des modes d'expression habituels aux « Fidèles d'Amour » proprement dits, n'en existait pas moins dans des organisations plus ou moins étroitement apparentées à la leur, et se reliait à l'art même des constructeurs[3] ; il semble pourtant y avoir une intuition de ces rapports dans l'indication de l'aide que pourrait apporter aux recherches dont il s'agit « l'étude du symbolisme dans les arts figuratifs » (p. 406). Il faudrait d'ailleurs, là comme pour tout le reste, laisser de côté toute préoccupation « esthétique » (p. 389), et on pourrait alors découvrir bien d'autres points de comparaison, parfois fort inattendus[4].

Si nous nous sommes étendu si longuement sur le livre de M. Valli, c'est qu'il est de ceux qui méritent vraiment de retenir l'attention, et, si nous en avons surtout signalé les lacunes, c'est que nous pouvions ainsi indiquer, pour lui-même ou pour d'autres, de nouvelles voies de recherches, susceptibles de compléter heureusement les résultats déjà acquis. Il semble que le temps soit venu où le vrai sens de l'œuvre de Dante se découvrira enfin ; si les interprétations de Rossetti et d'Arroux ne furent pas prises au sérieux à leur époque, ce n'est peut-être pas parce que les esprits y étaient moins bien préparés qu'aujourd'hui, mais plutôt parce qu'il était prévu que le secret devait être gardé pendant six siècles (le *Naros* chaldéen) ; M. Valli parle souvent de ces six siècles pendant lesquels Dante n'a pas été compris,

[1] *Rita*, en sanscrit, est ce qui est conforme à l'ordre, sens que l'adverbe *rite* a gardé en latin ; l'ordre cosmique est ici représenté par la loi du rythme.
[2] La même chose se trouve aussi dans les légendes germaniques.
[3] Nous rappellerons l'expression maçonnique de « morceau d'architecture » ; elle s'applique, au sens le plus vrai, à l'œuvre de Dante.
[4] Nous pensons notamment à certaines des considérations contenues dans le très curieux livre de M. Pierre Piobb sur *Le Secret de Nostradamus*, Paris, 1927.

mais évidemment sans y voir aucune signification particulière, et cela prouve encore la nécessité, pour les études de ce genre, d'une connaissance des « lois cycliques », si complètement oubliées de l'Occident moderne.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 113, p. 344-351, mai 1929

LES PIERRES DE FOUDRE

Dans un article du numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré au Tarot, M. Auriger, à propos de l'arcane XVI, a écrit cette phrase : « Il semble qu'une relation existe entre la grêle de pierres qui entoure la Tour foudroyée et le mot *Beith-el*, demeure divine, dont on fit bétyles, mot dont les Sémites désignaient les aérolithes ou pierres de foudre ». Ce rapprochement a été suggéré par le nom de « Maison Dieu » donné à cet arcane, et qui est en effet la traduction littérale du *Beith-el* hébreu ; mais il nous semble qu'il y a là une confusion entre plusieurs choses assez différentes, et qu'une mise au point de cette question peut offrir un certain intérêt.

Tout d'abord, il est certain que le rôle symbolique des aérolithes ou pierres tombées du ciel est fort important, car ce sont là les « pierres noires » dont il est question dans tant de traditions diverses, depuis celle qui était la figure de Cybèle ou de la « Grande Déesse » jusqu'à celle qui est enchâssée dans la *Kaaba* de La Mecque et qui est en relation avec l'histoire d'Abraham. À Rome aussi, il y avait le *lapis niger*, sans parler des boucliers sacrés des Saliens, que l'on disait avoir été taillés dans un aérolithe au temps de Numa[1]. Ces « pierres noires » peuvent assurément être rangées dans la catégorie des « bétyles », c'est-à-dire des pierres considérées comme « demeures divines », ou, en d'autres termes, comme supports de certaines « influences spirituelles » ; mais tous les « bétyles » avaient-ils cette provenance ? Nous ne le pensons pas, et, en particulier, nous ne voyons aucun indice qui permette de supposer que tel ait été le cas pour la pierre à laquelle Jacob, suivant le récit de la *Genèse*, donna le nom de *Beith-el*, appliqué par extension au lieu même où il avait eu sa vision pendant que sa tête reposait sur cette pierre.

Le « bétyle » est proprement la représentation de l'*Omphalos*, c'est-à-dire un symbole du « Centre du Monde », qui s'identifie tout naturellement à l'« habitacle divin[2] ». Cette pierre pouvait avoir des formes diverses, et notamment celle d'un pilier ; c'est ainsi que Jacob dit : « Et cette pierre, que j'ai dressée comme un pilier, sera la maison de Dieu » ; et, chez les peuples celtiques, certains menhirs, sinon tous, avaient la même signification. L'*Omphalos* pouvait aussi être représenté par une pierre de forme conique, comme la « pierre noire » de Cybèle, ou ovoïde ; le cône rappelait la Montagne sacrée, symbole du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde » ; quant à la forme ovoïde, elle se rapporte directement à un autre symbole fort important, celui de l'« Œuf du Monde ». Dans tous les cas, le « bétyle » était une « pierre prophétique », une « pierre qui parle », c'est-à-dire une pierre qui

[1] M. Ossendowski a rapporté l'histoire d'une « pierre noire » envoyée jadis par le « Roi du Monde » au Dalaï-Lama, puis transportée à Ourga, en Mongolie, et qui disparut il y a une centaine d'années ; ne sachant pas de quoi il s'agissait, il a cherché à expliquer certains phénomènes, comme l'apparition de caractères à la surface de cette pierre, en supposant que c'était une sorte d'ardoise.

[2] Cette désignation d'« habitacle divin », en hébreu *mishkan*, fut aussi donnée ultérieurement au Tabernacle : comme l'indique le mot lui-même, c'est le siège de la *Shekinah*.

rendait des oracles, ou auprès de laquelle les oracles étaient rendus, grâce aux « influences spirituelles » dont elle était le support ; et l'exemple de l'*Omphalos* de Delphes est très caractéristique à cet égard.

Les « bétyles » sont donc essentiellement des pierres sacrées, mais qui n'étaient pas toutes d'origine céleste ; cependant, il est peut-être vrai que, symboliquement tout au moins, l'idée de « pierre tombée du ciel » pouvait y être attachée d'une certaine façon. Ce qui nous fait penser qu'il a dû en être ainsi, c'est leur rapport avec le mystérieux *luz* de la tradition hébraïque ; ce rapport est certain pour les « pierres noires », qui sont effectivement des aérolithes, mais il ne doit pas être limité à ce seul cas, puisqu'il est dit dans la *Genèse*, à propos du *Beith-el* de Jacob, que le premier nom de ce lieu était précisément *Luz*. Nous pouvons même rappeler à cette occasion que le *Graal* avait été, disait-on, taillé dans une pierre qui, elle aussi, était tombée du ciel, et il y a entre tout cela des liens fort étroits ; mais nous n'y insisterons pas davantage, car ces considérations risqueraient de nous mener fort loin de notre sujet[1].

En effet, qu'il s'agisse des « bétyles » en général, ou même des « pierres noires » en particulier, ni les uns ni les autres n'ont en réalité rien de commun avec les « pierres de foudre » ; et c'est surtout sur ce point que la phrase que nous rappelions au début contient une grave confusion, qui s'explique d'ailleurs assez naturellement. On est assurément tenté de supposer que les « pierres de foudre » ou « pierres de tonnerre » doivent être des pierres tombées du ciel, des aérolithes, et pourtant il n'en est rien ; on ne pourrait jamais deviner ce qu'elles sont sans l'avoir appris des paysans qui, par la tradition orale, en ont conservé le souvenir. Ces paysans commettent d'ailleurs eux-mêmes une erreur d'interprétation, qui montre que le vrai sens de la tradition leur échappe, lorsqu'ils croient que ces pierres sont tombées avec la foudre, ou qu'elles sont la foudre elle-même. Ils disent en effet que le tonnerre tombe de deux façons, « en feu » ou « en pierre » ; dans le premier cas, il incendie, tandis que, dans le second, il brise seulement ; mais ils connaissent fort bien les « pierres de tonnerre », et ils se trompent seulement en leur attribuant, à cause de leur dénomination, une origine céleste qu'elles n'ont point et qu'elles n'ont jamais eue.

La vérité est que les « pierres de foudre » sont des pierres qui symbolisent la foudre ; elles ne sont pas autre chose que les haches de silex préhistoriques, de même que l'« œuf de serpent », symbole druidique de l'« Œuf du Monde », n'est rien d'autre, quant à sa figuration matérielle, que l'oursin fossile. La hache de pierre, c'est la pierre qui brise et qui fend, et c'est pourquoi elle représente la foudre ; ce symbolisme remonte d'ailleurs à une époque extrêmement lointaine, et il explique l'existence de certaines haches, appelées par les archéologues « haches votives », objets rituels n'ayant jamais pu avoir aucune utilisation pratique comme armes ou comme instruments quelconques.

[1] Nous avons d'ailleurs donné de plus amples développements sur la question du *luz*, ainsi que sur celle de l'*Omphalos*, dans notre étude sur *Le Roi du Monde*.

Ceci nous amène tout naturellement à rappeler un point qui a été déjà traité : la hache de pierre de Parashu-Râma et le marteau de pierre de Thor sont bien une seule et même arme[1], et nous ajouterons que cette arme est le symbole de la foudre. On voit aussi par là que ce symbolisme des « pierres de foudre » est d'origine hyperboréenne, c'est-à-dire qu'il se rattache à la plus ancienne des traditions de l'humanité actuelle ; à celle qui est vraiment la tradition primitive pour le présent *Manvantara*[2].

Il y a lieu de noter, d'autre part, le rôle très important que joue la foudre dans le symbolisme thibétain ; le *vajra*, qui la représente, est un des principaux insignes des dignitaires du Lamaïsme[3]. En même temps, le *vajra* symbolise le principe masculin de la manifestation universelle, et ainsi la foudre est associée à l'idée de la « paternité divine », association qui se retrouve tout aussi nettement dans l'antiquité occidentale, puisque la foudre y est le principal attribut de *Zeus Pater* ou *Jupiter*, le « père des dieux et des hommes », qui foudroie d'ailleurs les Titans et les Géants comme Thor et Parashu-Râma détruisent les équivalents de ceux-ci avec leurs armes de pierre[4].

Il y a même, à ce propos, et dans l'Occident moderne lui-même, un autre rapprochement qui est vraiment singulier : Leibnitz, dans sa *Monadologie*, dit que « toutes les monades créées naissent, pour ainsi dire, par des *fulgurations* continuelles de la Divinité de moment en moment » ; il associe de cette façon, conformément à la donnée traditionnelle que nous venons de rappeler, la foudre (*fulgur*) à l'idée de la production des êtres. Il est probable que ses commentateurs universitaires ne s'en sont jamais aperçus, pas plus qu'ils n'ont remarqué, et pour cause, que les théories du même philosophe sur l'« animal » indestructible et « réduit en petit » après la mort étaient directement inspirées de la conception hébraïque du *luz* comme « noyau d'immortalité[5] ».

---

[1] Voir l'article de P. Genty sur *Thor et Parashu-Râma*, dans le *Voile d'Isis* de décembre 1928.

[2] Signalons à ce propos que certains, par une étrange confusion, parlent aujourd'hui d'« Atlantide hyperboréenne » ; l'Hyperborée et l'Atlantide sont deux régions distinctes, comme le nord et l'ouest sont deux points cardinaux différents, et, en tant que point de départ d'une tradition, la première est bien antérieure à la seconde. Nous estimons d'autant plus nécessaire d'appeler l'attention là-dessus que ceux qui font cette confusion ont cru pouvoir nous l'attribuer à nous-mêmes, alors qu'il va sans dire que nous ne l'avons jamais commise, et que nous ne voyons même pas, dans tout ce que nous avons écrit, ce qui pourrait donner le moindre prétexte à une semblable interprétation.

[3] *Vajra* est le terme sanscrit qui désigne la foudre ; la forme thibétaine de ce mot est *dorje*.

[4] Il est intéressant de remarquer que les foudres de Jupiter sont forgées par Vulcain, ce qui établit un certain rapport entre le « feu céleste » et le « feu souterrain », rapport qui n'est pas indiqué dans les cas où il s'agit d'armes de pierre : le « feu souterrain », en effet, était en relation directe avec le symbolisme métallurgique, spécialement dans les mystères kabiriques ; Vulcain forge aussi les armes des héros. Il faut d'ailleurs ajouter qu'il existe une autre version suivant laquelle le *Miœlner* ou marteau de Thor serait métallique et aurait été forgé par les nains, qui se rattachent au même ordre d'entités symboliques que les Kabires, les Cyclopes, les Yakshas, etc. Notons aussi, à propos du feu, que le char de Thor était traîné par deux béliers, et que, dans l'Inde, le bélier est le véhicule d'Agni.

[5] Un autre point que nous ne pouvons qu'indiquer en passant, c'est que *vajra* signifie à la fois « foudre » et « diamant » ; ceci conduirait encore à envisager bien d'autres aspects de la question, que nous ne prétendons pas traiter complètement ici.

Nous noterons encore un dernier point, qui a trait au symbolisme maçonnique du maillet : non seulement il y a un rapport évident entre le maillet et le marteau, qui ne sont pour ainsi dire que deux formes d'un même instrument, mais l'historien maçonnique anglais R. F. Gould pense que le « maillet du Maître », dont il rattache d'autre part le symbolisme à celui du *Tau,* en raison de sa forme, tire son origine du marteau de Thor. Les Gaulois avaient d'ailleurs un « Dieu au maillet », qui figure sur un autel découvert à Mayence ; il semble même que ce soit le *Dis Pater,* dont le nom est bien proche de celui de *Zeus Pater,* et que les druides, au dire de César, donnaient pour père à la race gauloise[1]. Ainsi, ce maillet apparaît encore comme un équivalent symbolique du *vajra* des traditions orientales, et, par une coïncidence qui n'a sans doute rien de fortuit, mais qui paraîtra pour le moins inattendue à beaucoup de gens, il se trouve que les maîtres maçons ont un attribut qui a exactement le même sens que celui des grands Lamas thibétains ; mais qui donc, dans la maçonnerie telle qu'elle est aujourd'hui, pourrait se vanter de posséder effectivement le mystérieux pouvoir, un dans son essence, quoique double dans ses effets d'apparence contraire, dont cet attribut est le signe ? Nous ne croyons pas trop nous avancer en disant que, dans ce qui subsiste encore des organisations initiatiques occidentales, personne n'a plus même une lointaine idée de ce dont il s'agit ; le symbole demeure, mais, quand l'« esprit » s'est retiré, il n'est plus qu'une forme vide ; faut-il conserver malgré tout l'espoir qu'un jour viendra où cette forme sera revivifiée, où elle répondra de nouveau à la réalité qui est sa raison d'être originelle et qui seule lui confère le véritable caractère initiatique ?

René Guénon.

[1] On voit aussi, sur certaines monnaies gauloises, la représentation d'un personnage énigmatique, tenant d'une main un objet qui semble être un *lituus* ou bâton augural, et de l'autre un marteau avec lequel il frappe sur une sorte d'enclume ; on a donné à ce personnage, à cause de ces attributs, la désignation de « Pontife forgeron ».

Le Voile d'Isis — N° 114, p. 395-402, juin 1929

LA TRIPLE ENCEINTE DRUIDIQUE

M. Paul Le Cour a signalé, dans *Atlantis* (juillet-août 1928), un curieux symbole tracé sur une pierre druidique découverte vers 1800 à Suèvres (Loir-et-Cher), et qui avait été étudiée précédemment par M. E.-C. Florance, président de la Société d'Histoire naturelle et d'Anthropologie du Loir-et-Cher. Celui-ci pense même que la localité où fut trouvée cette pierre pourrait avoir été le lieu de la réunion annuelle des druides, situé, d'après César, aux confins du pays des Carnutes[1].

Son attention fut attirée par le fait que le même signe se rencontre sur un cachet d'oculiste gallo-romain, trouvé vers 1870 à Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher) ; et il émit l'idée que ce qu'il représentait pouvait être une triple enceinte sacrée. Ce symbole est en effet formé de trois carrés concentriques, reliés entre eux par quatre lignes à angle droit (Fig. I).

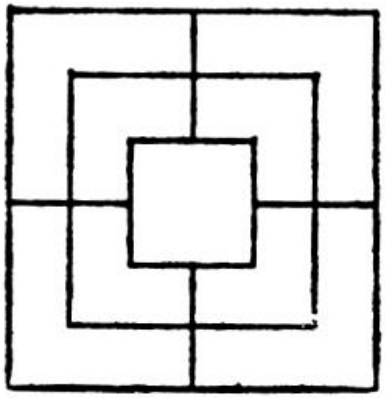


Fig. I

Au moment même où paraissait l'article d'*Atlantis*, on signalait à M. Florance le même symbole gravé sur une grosse pierre de soubassement d'un contrefort de l'église de Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), pierre qui paraît d'ailleurs avoir une provenance antérieure à la construction de cette église, et qui pourrait même remonter également au druidisme. Il est certain, du reste, que, comme beaucoup d'autres symboles celtiques, et notamment celui de la roue, cette figure est demeurée en usage jusqu'au moyen âge, puisque M. Charbonneau-Lassay l'a relevée parmi les « graffiti » du donjon de Chinon[2], conjointement avec une autre non moins ancienne, formée de huit rayons et circonscrite par un carré (Fig. II), qui

[1] César dit : *in finibus Carnutum* ; l'interprétation nous semble prêter à quelque doute, car *fines* ne signifie pas toujours « confins », mais désigne souvent le pays lui-même. D'autre part, il ne semble pas qu'on ait trouvé à Suèvres rien qui rappelle l'*Omphalos*, qui, dans le *Mediolanon* ou *Medionemeton* de la Gaule, devait, suivant l'usage des peuples celtiques, être figuré par un menhir.

[2] Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon.

se trouve sur le « bétyle » de Kermaria étudié par M. J. Loth[1] et auquel nous avons eu déjà l'occasion de faire allusion ailleurs[2].

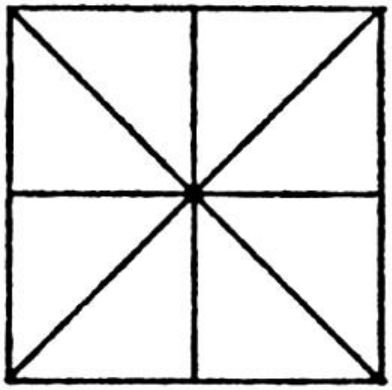


Fig. II

M. Le Cour indique que le symbole du triple carré se trouve aussi à Rome, dans le cloître de San-Paolo, datant du XIII^{e} siècle, et que, d'autre part, il était connu dans l'antiquité ailleurs que chez les Celtes, puisque lui-même l'a relevé plusieurs fois à l'Acropole d'Athènes, sur les dalles du Parthénon et sur celles de l'Érechthéion.

L'interprétation du symbole en question comme figurant une triple enceinte nous paraît fort juste ; et M. Le Cour, à ce propos, établit un rapprochement avec ce que dit Platon, qui, parlant de la métropole des Atlantes, décrit le palais de Poséidon comme édifié au centre de trois enceintes concentriques reliées entre elles par des canaux, ce qui forme en effet une figure analogue à celle dont il s'agit, mais circulaire au lieu d'être carrée.

Maintenant, quelle peut être la signification de ces trois enceintes ? Nous avons tout de suite pensé qu'il devait s'agir de trois degrés d'initiation, de telle sorte que leur ensemble aurait été en quelque sorte la figure de la hiérarchie druidique ; et le fait que cette même figure se retrouve ailleurs que chez les Celtes indiquerait qu'il y avait, dans d'autres formes traditionnelles, des hiérarchies constituées sur le même modèle, ce qui est parfaitement normal. La division de l'initiation en trois grades est d'ailleurs la plus fréquente et, pourrions-nous dire, la plus fondamentale ; toutes les autres ne représentent en somme, par rapport à celle-là, que des subdivisions ou des développements plus ou moins compliqués. Ce qui nous a donné cette idée, c'est que nous avons eu autrefois connaissance de documents qui, dans certains systèmes maçonniques de hauts grades, décrivent précisément ces grades comme autant d'enceintes successives tracées autour d'un point central[3] ; assurément, ces documents sont incomparablement moins anciens que les monuments dont il est ici question, mais on peut néanmoins y trouver un

[1] L'« Omphalos » chez les Celtes, dans la Revue des Études anciennes, juillet-septembre 1915.
[2] Le Roi du Monde, p. 103 ; L'« Omphalos », symbole du Centre, dans Regnabit, juin 1926.
[3] M. Le Cour note que le point central est marqué sur la plupart des figures qu'il a vues à l'Acropole d'Athènes.

écho de traditions qui leur sont fort antérieures, et en tout cas, ils nous fournissaient en la circonstance un point de départ pour d'intéressants rapprochements.

Il faut bien remarquer que l'explication que nous proposons ainsi n'est nullement incompatible avec certaines autres, comme celle qu'envisage M. Le Cour, et qui rapporterait les trois enceintes aux trois cercles de l'existence reconnus par la tradition celtique ; ces trois cercles, qui se retrouvent sous une autre forme dans le christianisme, sont d'ailleurs la même chose que les « trois mondes » de la tradition hindoue. Dans celle-ci, d'autre part, les cercles célestes sont parfois représentés comme autant d'enceintes concentriques entourant le *Mêru*, c'est-à-dire la Montagne sacrée qui symbolise le « Pôle » ou l'« Axe du Monde », et c'est là encore une concordance des plus remarquables. Loin de s'exclure, les deux explications s'harmonisent parfaitement, et l'on pourrait même dire qu'elles coïncident en un certain sens, car, s'il s'agit d'initiation réelle, ses degrés correspondent à autant d'états de l'être, et ce sont ces états qui, dans toutes les traditions, sont décrits comme autant de mondes différents, car il doit être bien entendu que la « localisation » n'a qu'un caractère purement symbolique. Nous avons déjà expliqué, à propos de Dante, que les cieux sont proprement des « hiérarchies spirituelles », c'est-à-dire des degrés d'initiation[1] ; et il va de soi qu'ils se rapportent en même temps aux degrés de l'existence universelle, car, comme nous le disions alors[2], en vertu de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, le processus initiatique reproduit rigoureusement le processus cosmogonique. Nous ajouterons que, d'une façon générale, le propre de toute interprétation vraiment initiatique est de n'être jamais exclusive, mais, au contraire, de comprendre synthétiquement en elle-même toutes les autres interprétations possibles ; c'est d'ailleurs pourquoi le symbolisme, avec ses sens multiples et superposés, est le moyen d'expression normal de tout véritable enseignement initiatique.

Avec cette même explication, le sens des quatre lignes disposées en forme de croix et reliant les trois enceintes devient immédiatement fort clair : ce sont bien des canaux, par lesquels l'enseignement de la doctrine traditionnelle se communique de haut en bas, à partir du grade suprême qui en est le dépositaire, et se répartit hiérarchiquement aux autres degrés. La partie centrale de la figure correspond donc à la « fontaine d'enseignement » dont parlent Dante et les « Fidèles d'Amour[3] », et la disposition cruciale des quatre canaux qui en partent identifie ceux-ci aux quatre fleuves du *Pardes*.

À ce propos, il convient de noter qu'il y a, entre les deux formes circulaire et carrée de la figure des trois enceintes, une nuance importante à observer : elles se rapportent respectivement au symbolisme du Paradis terrestre et à celui de la

[1] L'Ésotérisme de Dante, p. 10 et 23.
[2] *Ibid*. p. 64.
[3] Voir notre article dans le *Voile d'Isis* de février 1929.

Jérusalem céleste, suivant ce que nous avons expliqué dans un de nos ouvrages[1]. En effet, il y a toujours analogie et correspondance entre le commencement et la fin d'un cycle quelconque, mais, à la fin, le cercle est remplacé par le carré, et ceci indique la réalisation de ce que les hermétistes désignaient symboliquement comme la « quadrature du cercle[2] » : la sphère, qui représente le développement des possibilités par l'expansion du point primordial et central, se transforme en un cube lorsque ce développement est achevé et que l'équilibre final est atteint pour le cycle considéré[3]. Pour appliquer plus spécialement ces considérations à la question qui nous occupe présentement, nous dirons que la forme circulaire doit représenter le point de départ d'une tradition, ce qui est bien le cas en ce qui concerne l'Atlantide[4], et la forme carrée son point d'aboutissement, correspondant à la constitution d'une forme traditionnelle dérivée. Dans le premier cas, le centre de la figure serait alors la source de la doctrine, tandis que, dans le second, il en serait plus proprement le réservoir, l'autorité spirituelle ayant surtout ici un rôle de conservation ; mais, naturellement, le symbolisme de la « fontaine d'enseignement » s'applique à l'un et l'autre cas[5].

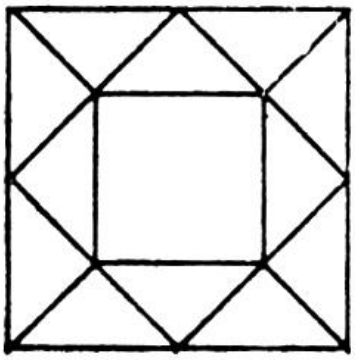


Fig. III

Au point de vue du symbolisme numérique, il faut encore remarquer que l'ensemble des trois carrés forme le duodénaire. Disposés autrement (Fig. III), ces

[1] *Le Roi du Monde*, p. 129-131 ; sur les rapports du Paradis terrestre et de la Jérusalem céleste, voir aussi *L'Ésotérisme de Dante*, p. 90-93.

[2] Cette quadrature ne peut être obtenue dans le « devenir » ou dans le mouvement même du cycle, puisqu'elle exprime la fixation résultant du « passage à la limite » ; et, tout mouvement cyclique étant proprement indéfini, la limite ne peut être atteinte en parcourant successivement et analytiquement tous les points correspondant à chaque moment du développement de la manifestation.

[3] Il serait facile de faire ici un rapprochement avec le symbole maçonnique de la « pierre cubique », qui se rapporte également à l'idée d'achèvement et de perfection, c'est-à-dire à la réalisation de la plénitude des possibilités impliquées dans un certain état.

[4] Il faut d'ailleurs bien préciser que la tradition atlantéenne n'est cependant pas la tradition primordiale pour le présent *Manvantara*, et qu'elle n'est elle-même que secondaire par rapport à la tradition hyperboréenne ; ce n'est que relativement qu'on peut la prendre comme point de départ, en ce qui concerne une certaine période qui n'est qu'une des subdivisions du *Manvantara*.

[5] L'autre figure que nous avons reproduite plus haut (fig. 2) se présente souvent aussi sous la forme circulaire : c'est alors une des variétés les plus habituelles de la roue, et cette roue à huit rayons est à certains égards un équivalent du lotus à huit pétales, plus particulier aux traditions orientales, de même que la roue à six rayons équivaut au lis, qui a six pétales (voir nos articles sur *Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives* et sur *L'idée du Centre dans les traditions antiques*, dans *Regnabit*, novembre 1925 et mai 1926).

trois carrés, auxquels s'adjoignent encore quatre lignes en croix, constituent la figure suivant laquelle les anciens astrologues inscrivaient le zodiaque[1] ; cette figure était d'ailleurs regardée comme celle de la Jérusalem céleste avec ses douze portes, trois sur chacun des côtés, et il y a là un rapport évident avec la signification que nous venons d'indiquer pour la forme carrée. Sans doute y aurait-il encore bien d'autres rapprochements à envisager, mais nous pensons que ces quelques notes, si incomplètes soient-elles, contribueront déjà à apporter quelque lumière sur la mystérieuse question de la triple enceinte druidique.

René Guénon.

[1] Les quatre lignes en croix sont alors placées diagonalement par rapport aux deux carrés extrêmes, et l'espace compris entre ceux-ci se trouve divisé en douze triangles rectangles égaux.

Le Voile d'Isis — N° 115, p. 445-454, juillet 1929

QUELQUES ASPECTS DU SYMBOLISME DE JANUS

Nous avons fait à diverses reprises, dans nos ouvrages, des allusions au symbolisme de Janus ; pour développer complètement ce symbolisme, à significations complexes et multiples, et pour signaler tous ses liens avec un grand nombre de figurations analogues qui se rencontrent dans d'autres traditions, il faudrait tout un volume. En attendant, il nous a paru intéressant de réunir quelques données concernant certains aspects du symbolisme en question, et de reprendre notamment, plus complètement que nous n'avions pu le faire jusqu'ici, les considérations qui expliquent le rapprochement établi parfois entre Janus et le Christ, d'une façon qui peut sembler étrange à première vue, mais qui n'en est pas moins parfaitement justifiée.

En effet, un curieux document représentant expressément le Christ sous les traits de Janus a été publié, il y a quelques années, par M. Charbonneau-Lassay dans *Regnabit*[1], et nous l'avons nous-mêmes commenté ensuite dans la même revue[2]. C'est un cartouche peint sur une page détachée d'un livre manuscrit d'église, datant du XV^e^ siècle et trouvée à Luchon, et terminant le feuillet du mois de janvier sur le calendrier liminaire de ce livre. Au sommet du médaillon intérieur figure le monogramme IHS surmonté d'un cœur ; le reste de ce médaillon est occupé par un buste de *Janus Bifrons*, avec un visage masculin et un visage féminin, ainsi que cela se voit assez fréquemment ; il porte une couronne sur la tête, et tient d'une main un sceptre et de l'autre une clef.

« Sur les monuments romains, écrivait M. Charbonneau-Lassay en reproduisant ce document, Janus se montre, comme sur le cartouche de Luchon, la couronne en tête et le sceptre en la main droite, parce qu'il est roi ; il tient de l'autre main une clef qui ouvre et ferme les époques ; c'est pourquoi, par extension d'idée, les Romains lui consacraient les portes des maisons et des villes…

Le Christ aussi, comme le Janus antique, porte le sceptre royal auquel il a droit de par son Père du Ciel et de par ses ancêtres d'ici-bas ; et son autre main tient la clef des secrets éternels, la clef teinte de son sang qui ouvrit à l'humanité perdue la porte de la vie. C'est pourquoi, dans la quatrième des grandes antiennes d'avant Noël, la liturgie sacrée l'acclame ainsi : « *Ô Clavis David, et Sceptrum domus Israël !*... Vous êtes, ô Christ attendu, la Clef de David et le Sceptre de la maison d'Israël. Vous ouvrez, et personne ne peut fermer ; et quand vous fermez, nul ne saurait plus ouvrir[3] »…

[1] Un ancien emblème du mois de janvier (mai 1925).
[2] À propos de quelques symboles hermético-religieux (décembre 1925).
[3] *Bréviaire romain*, office du 20 décembre.

L'interprétation la plus habituelle des deux visages de Janus est celle qui les considère comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; cette interprétation, tout en étant très incomplète, n'en est pas moins exacte à un certain point de vue. C'est pourquoi, dans un assez grand nombre de figurations, les deux visages sont ceux d'un homme âgé et d'un homme jeune ; tel n'est d'ailleurs pas le cas dans l'emblème de Luchon, dont un examen attentif ne permet pas de douter qu'il s'agit du Janus androgyne, ou *Janus-Jana*[1] ; et il est à peine besoin de faire remarquer le rapport étroit de cette forme de Janus avec certains symboles hermétiques tels que le *Rebis*[2].

Au point de vue où le symbolisme de Janus est rapporté au temps, il y a lieu de faire une remarque très importante : entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable[3] ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité ». Il est dit qu'un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, toutes choses demeurent dans l'« éternel présent », de sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation », au sens le plus rigoureusement étymologique de ce mot.

Par ces quelques considérations, il est facile de comprendre déjà que Janus représente vraiment Celui qui est, non seulement le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* dans la doctrine hindoue[4]), mais aussi, et avant tout, le « Seigneur de l'Éternité ». Le Christ, écrivait encore à ce propos M. Charbonneau-Lassay, domine le passé et l'avenir ; coéternel avec son Père, il est comme lui l'« Ancien des Jours » : « au commencement était le Verbe », dit saint Jean. Il est aussi le père et le maître des siècles à venir : *Jesu pater futuri sæculi*, répète chaque jour l'Église romaine, et Lui-même s'est proclamé le commencement et l'aboutissement de tout : « Je suis l'*alpha* et l'*oméga*, le principe et la fin », « C'est le « Seigneur de l'Éternité ». »

Il est bien évident, en effet, que le « Maître des temps » ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement

[1] Le nom de *Diana*, la déesse lunaire, n'est qu'une autre forme de *Jana*, l'aspect féminin de *Janus*.
[2] La seule différence est que ces symboles sont généralement *Sol-Luna*, sous des formes diverses, tandis qu'il semble que *Janus-Jana* soit plutôt *Lunus-Luna*, sa tête étant souvent surmontée du croissant.
[3] C'est aussi pour cette raison que certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant au présent.
[4] Le trident (*trishûla*), attribut de *Shiva*, est le symbole du triple temps (*trikâla*).

universel, est nécessairement immobile. C'est bien le Verbe éternel que les textes bibliques désignent souvent comme l'« Ancien des Jours », le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre et primitif du mot latin *sæculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l'hébreu *ôlam* qu'il sert à traduire) ; et il convient de noter que la tradition hindoue lui donne aussi le titre de *Purâna-Purusha*, dont la signification est strictement équivalente.

Revenons maintenant à la figuration que nous avons prise comme point de départ de ces remarques : on y voit, disions-nous, le sceptre et la clef dans les mains de Janus : de même que la couronne (qui peut cependant être regardée aussi comme symbole de puissance et d'élévation au sens le plus général, dans l'ordre spirituel aussi bien que dans l'ordre temporel, et qui, ici, nous semble plutôt avoir cette acception), le sceptre est l'emblème du pouvoir royal, et la clef, de son côté, est alors plus spécialement celui du pouvoir sacerdotal. Il faut remarquer que le sceptre est à gauche de la figure, du côté du visage masculin, et la clef à droite, du côté du visage féminin ; or, suivant le symbolisme employé par la Kabbale hébraïque, à la droite et à la gauche correspondent respectivement deux attributs divins : la Miséricorde (*Hesed*) et la Justice (*Din*[1]), qui conviennent aussi manifestement au Christ, et plus spécialement lorsqu'on l'envisage dans son rôle de Juge des vivants et des morts. Les Arabes, faisant une distinction analogue dans les attributs divins et dans les noms qui y correspondent, disent « Beauté » (*Djemâl*) et « Majesté » (*Djelâl*) ; et l'on pourrait comprendre encore, avec ces dernières désignations, que ces deux aspects aient été représentés par un visage féminin et un visage masculin[2]. En somme, la clef et le sceptre, se substituant ici à l'ensemble de deux clefs qui est peut-être un emblème plus habituel de Janus, ne font que rendre plus clair encore un des sens de cet emblème, qui est celui d'un double pouvoir procédant d'un principe unique : pouvoir sacerdotal et pouvoir royal, réunis, selon la tradition judéo-chrétienne, dans la personne de Melchissédec, qui est, comme le dit saint Paul, « fait semblable au Fils de Dieu[3] ».

Nous venons de dire que Janus, le plus fréquemment, porte deux clefs ; ces clefs sont celles des deux portes solsticiales, *Janua Cœli* et *Janua Inferni*, correspondant respectivement au solstice d'hiver et au solstice d'été, c'est-à-dire aux deux points extrêmes de la course du soleil dans le cycle annuel, car Janus, en tant que « Maître des temps », est le *Janitor* qui ouvre et ferme ce cycle. D'autre part, il était aussi le dieu de l'initiation aux mystères : *initiatio* dérive de *in-ire*, « entrer » (ce qui se rattache également au symbolisme de la « porte »), et, suivant

[1] Dans le symbole de l'arbre séphirothique, qui représente l'ensemble des attributs divins, les deux « colonnes » latérales sont respectivement celles de la Miséricorde et de la Justice ; au sommet de la « colonne du milieu », et dominant ces deux « colonnes » latérales, est la « Couronne » (*Kether*) ; la position analogue de la couronne de Janus, dans notre figuration, par rapport à la clef et au sceptre, nous paraît donner lieu à un rapprochement justifiant ce que nous venons de dire quant à sa signification : ce serait le pouvoir principiel, unique et total, dont procèdent les deux aspects désignés par les deux autres emblèmes.

[2] Dans *Le Roi du Monde*, nous avons expliqué plus complètement le symbolisme de la droite et de la gauche, de la « main de justice » et de la « main bénissante », qui est également indiqué chez plusieurs Pères de l'Église, et notamment chez saint Augustin.

[3] Épître aux Hébreux, VII, 3.

Cicéron, le nom de Janus a la même racine que le verbe *ire*, « aller » ; cette racine *i* se trouve d'ailleurs en sanscrit avec le même sens qu'en latin, et, dans cette langue, elle a parmi ses dérivés le mot *yâna*, « voie », dont la forme se rapproche singulièrement du nom même de Janus. « Je suis la Voie », a dit le Christ[1] ; faut-il voir là la possibilité d'un autre rapprochement ? Ce que nous dirons tout à l'heure semble être de nature à le justifier ; et on aurait le plus grand tort, lorsqu'il s'agit de symbolisme, de ne pas prendre en considération certaines similitudes verbales, dont les raisons sont souvent très profondes, bien qu'elles échappent malheureusement aux philologues modernes, qui ignorent tout ce qui peut légitimement porter le nom de « science sacrée ».

Quoi qu'il en soit, en tant que Janus était considéré comme le dieu de l'initiation, ses deux clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient celles des « grands mystères » et des « petits mystères » ; pour employer un autre langage équivalent, la clef d'argent est celle du « Paradis terrestre », et la clef d'or est celle du « Paradis céleste ». Ces mêmes clefs étaient un des attributs du Souverain Pontificat, auquel la fonction d'« hiérophante » était essentiellement attachée ; comme la barque, qui était aussi un symbole de Janus[2], elles sont demeurées parmi les principaux emblèmes de la papauté ; et les paroles évangéliques relatives au « pouvoir des clefs » sont en parfait accord avec les traditions antiques, toutes issues de la grande tradition primordiale. D'autre part, il y a un rapport assez direct entre le sens que nous venons d'indiquer et celui suivant lequel la clef d'or représente le pouvoir spirituel et la clef d'argent le pouvoir temporel (cette dernière étant parfois remplacée alors par le sceptre comme nous l'avons vu[3]) : Dante, en effet, assigne pour fonctions à l'Empereur et au Pape de conduire l'humanité respectivement au « Paradis terrestre » et au « Paradis céleste[4] ».

En outre, en vertu d'un certain symbolisme astronomique qui semble avoir été commun à tous les peuples anciens, il y a aussi des liens fort étroits entre les deux sens suivant lesquels les clefs de Janus étaient, soit celles des deux portes solsticiales, soit celles des « grands mystères » et des « petits mystères[5] ». Ce symbolisme auquel nous faisons allusion est celui du cycle zodiacal, et ce n'est pas sans raison que celui-ci, avec ses deux moitiés ascendante et descendante qui ont

---

[1] Dans la tradition extrême-orientale, le mot *Tao*, dont le sens littéral est aussi « Voie », sert de désignation au Principe suprême ; et le caractère idéographique qui le représente est formé des signes de la tête et des pieds, équivalant à l'*alpha* et à l'*oméga*.

[2] Cette barque de Janus était une barque pouvant aller dans les deux sens, soit en avant, soit en arrière, ce qui correspond aux deux visages de Janus lui-même.

[3] Le sceptre et la clef sont d'ailleurs l'un et l'autre en relations symboliques avec l'« Axe du Monde ».

[4] *De Monarchia*, III, 16. – Nous donnons l'explication de ce passage de Dante dans *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*.

[5] Nous devons rappeler en passant, quoique nous l'ayons déjà signalé en plusieurs occasions, que Janus avait encore une autre fonction : il était le dieu des corporations d'artisans ou *Collegia fabrorum*, qui célébraient en son honneur les deux fêtes solsticiales d'hiver et d'été. Par la suite, cette coutume se maintint toujours dans les corporations de constructeurs ; mais, avec le christianisme, ces fêtes solsticiales s'identifièrent aux deux Saint-Jean d'hiver et d'été (d'où l'expression de « Loge de Saint-Jean » qui s'est conservée jusque dans la maçonnerie moderne) ; il y a là un exemple de l'adaptation des symboles préchrétiens, trop souvent méconnue ou mal interprétée par les modernes.

leurs points de départ respectifs aux deux solstices d'hiver et d'été, se trouve figuré au portail de tant d'églises du moyen âge[1]. On voit apparaître ici une autre signification des deux visages de Janus : il est le « Maître des deux voies » auxquelles donnent accès les deux portes solsticiales, ces deux voies de droite et de gauche (car on retrouve là cet autre symbolisme que nous signalions plus haut) que les pythagoriciens représentaient par la lettre Y[2], et que figurait aussi, sous une forme exotérique, le mythe d'Hercule entre la vertu et le vice. Ce sont ces deux mêmes voies que la tradition hindoue, de son côté, désigne comme la « voie des dieux » (*dêva-yâna*) et la « voie des ancêtres » (*piri-yâna*) ; et *Ganêsha*, dont le symbolisme a de nombreux points de contact avec celui de Janus, est également le « Maître des deux voies », par une conséquence immédiate de son caractère de « Seigneur de la Connaissance », ce qui nous ramène à l'idée de l'initiation aux mystères. Enfin, ces deux voies sont aussi, en un sens, comme les portes par lesquelles on y accède, celle des cieux et celle des enfers[3] ; et l'on remarquera que les deux côtés auxquels elles correspondent, la droite et la gauche, sont ceux où se répartissent les élus et les damnés dans les représentations du Jugement dernier, qui, elles aussi, par une coïncidence bien significative, se rencontrent si fréquemment au portail des églises, et non en une autre partie quelconque de l'édifice[4]. Ces représentations, de même que celles du Zodiaque, expriment, pensons-nous, quelque chose de tout à fait fondamental dans la conception des constructeurs de cathédrales, qui se proposaient de donner à leurs œuvres un caractère « pantaculaire », au vrai sens de ce mot[5], c'est-à-dire d'en faire comme une sorte d'abrégé synthétique de l'Univers[6].

René Guénon.

---

[1] Ceci se rattache manifestement à ce que nous indiquions dans la note précédente en ce qui concerne les traditions conservées par les corporations de constructeurs.

[2] Cet antique symbole s'est maintenu jusqu'à une époque assez récente : nous l'avons retrouvé notamment dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessinée par Jean Cousin, dans *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (Paris, 1529), où il est désigné sous le nom de « lettre pythagorique », et aussi, au musée du Louvre, sur divers meubles de la Renaissance.

[3] Dans les symboles de la Renaissance que nous venons de mentionner, les deux voies sont, sous ce rapport, désignées respectivement comme *via arcta* et *via lata*, « voie étroite » et « voie large ».

[4] Il semble parfois que ce qui est rapporté à la droite dans certains cas le soit à la gauche dans d'autres, et inversement ; il arrive d'ailleurs que cette contradiction n'est qu'apparente, car il faut toujours chercher par rapport à quoi on prend la droite et la gauche ; lorsqu'elle est réelle, elle s'explique par certaines conceptions « cycliques » assez complexes, qui influent sur les correspondances envisagées. Nous signalons ceci uniquement afin de ne pas dissimuler une difficulté dont il y a lieu de tenir compte pour interpréter correctement un assez grand nombre de symboles.

[5] On doit écrire « pantacle » (*pantaculum*, littéralement « petit tout »), et non « pentacle » comme on le fait trop souvent ; cette erreur orthographique a fait croire à certains que ce mot avait un rapport avec le nombre 5 et devait être pris comme un synonyme de « pentagramme ».

[6] Cette conception est d'ailleurs impliquée en quelque sorte dans le plan même de la cathédrale ; mais nous ne pouvons, pour le moment du moins, entreprendre de justifier cette affirmation, ce qui nous entraînerait beaucoup trop loin.

Le Voile d'Isis — N^os^ 116-117, p. 509-523, août-septembre 1929

LES GARDIENS DE LA TERRE SAINTE

Parmi les attributions des ordres de chevalerie, et plus particulièrement des Templiers, une des plus connues, mais non des mieux comprises en général, est celle de « gardiens de la Terre Sainte ». Assurément, si l'on s'en tient au sens le plus extérieur, on trouve une explication immédiate de ce fait dans la connexion qui existe entre l'origine de ces Ordres et les Croisades, car, pour les Chrétiens comme pour les Juifs, il semble bien que la « Terre sainte » ne désigne rien d'autre que la Palestine. Pourtant, la question devient plus complexe lorsqu'on s'aperçoit que diverses organisations orientales, dont le caractère initiatique n'est pas douteux, comme les Assacis et les Druses, ont pris également ce même titre de « gardiens de la Terre sainte ». Ici, en effet, il ne peut plus s'agir de la Palestine ; et il est d'ailleurs remarquable que ces organisations présentent un assez grand nombre de traits communs avec les ordres de chevalerie occidentaux, que même certaines d'entre elles aient été historiquement en relation avec ceux-ci. Que faut-il donc entendre en réalité par la « Terre Sainte », et à quoi correspond exactement ce rôle de « gardiens » qui semble attaché à un genre d'initiation déterminé, que l'on peut appeler l'initiation « chevaleresque » en donnant à ce terme une extension plus grande qu'on ne le fait d'ordinaire, mais que les analogies existant entre les différentes formes de ce dont il s'agit suffiraient amplement à légitimer ?

Nous avons déjà montré ailleurs, et notamment dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, que l'expression de « Terre Sainte » a un certain nombre de synonymes : « Terre Pure », « Terre des Saints », « Terre des Bienheureux », « Terre des Vivants », « Terre d'Immortalité », que ces désignations équivalentes se rencontrent dans les traditions de tous les peuples, et qu'elles s'appliquent toujours essentiellement à un centre spirituel dont la localisation dans une région déterminée peut d'ailleurs, suivant les cas, être entendue littéralement ou symboliquement, ou à la fois dans l'un et l'autre sens. Toute « Terre Sainte » est encore désignée par des expressions comme celles de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde », et ceci demande quelques explications, car ces désignations uniformes, quoique diversement appliquées, pourraient facilement entraîner à certaines confusions.

Si nous considérons par exemple la tradition hébraïque, nous voyons qu'il est parlé, dans le *Sepher Ietsirah*, du « Saint Palais » ou « Palais intérieur », qui est le véritable « Centre du Monde », au sens cosmogonique de ce terme ; et nous voyons aussi que ce « Saint Palais » a son image dans le monde humain par la résidence en un certain lieu de la *Shekinah*, qui est la « présence réelle » de la Divinité[1]. Pour le peuple d'Israël, cette résidence de la *Shekinah* était le Tabernacle (*Mishkan*), qui, pour cette raison, était considéré par lui comme le « Cœur du Monde », parce qu'il

[1] Voir nos articles sur *Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque* et *La Terre Sainte et le Cœur du Monde*, dans la revue *Regnabit*, juillet-août et septembre-octobre 1926.

était effectivement le centre spirituel de sa propre tradition. Ce centre, d'ailleurs, ne fut pas tout d'abord un lieu fixe ; quand il s'agit d'un peuple nomade, comme c'était le cas, son centre spirituel doit se déplacer avec lui, tout en demeurant cependant toujours le même au cours de ce déplacement. « La résidence de la *Shekinah*, dit M. Vulliaud, n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage[1]. Le Tabernacle de la Sainteté de *Jehovah*, la résidence de la *Shekinah*, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple, qui est lui-même le centre de Sion (Jérusalem), comme la sainte Sion est le centre de la Terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde[2] ». On peut remarquer qu'il y a ici une série d'extensions donnée graduellement à l'idée du centre dans les applications qui en sont faites successivement, de sorte que l'appellation de « Centre du Monde » ou de « Cœur du Monde » est finalement étendue à la Terre d'Israël tout entière, en tant que celle-ci est considérée comme la « Terre Sainte » ; et il faut ajouter que, sous le même rapport, elle reçoit aussi, entre autres dénominations, celle de « Terre des Vivants ». Il est parlé de la « Terre des Vivants comprenant sept terres », et M. Vulliaud observe que « cette Terre est Chanaan dans lequel il y avait sept peuples[3] », ce qui est exact au sens littéral, bien qu'une interprétation symbolique soit également possible. Cette expression de « Terre des Vivants » est exactement synonyme de « séjour d'immortalité », et la liturgie catholique l'applique au séjour céleste des élus, qui était en effet figuré par la Terre promise, puisqu'Israël, en pénétrant dans celle-ci, devait voir la fin de ses tribulations. À un autre point de vue encore, la Terre d'Israël, en tant que centre spirituel, était une image du Ciel, car, selon la tradition judaïque, « tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste[4] ».

Ce qui est dit ici des Israélites peut être dit pareillement de tous les peuples possesseurs d'une tradition véritablement orthodoxe ; et, en fait, le peuple d'Israël n'est pas le seul qui ait assimilé son pays au « Cœur du Monde » et qui l'ait regardé comme une image du Ciel, deux idées qui, du reste, n'en font qu'une en réalité. L'usage du même symbolisme se retrouve chez d'autres peuples qui possédaient également une « Terre sainte », c'est-à-dire un pays où était établi un centre spirituel ayant pour eux un rôle comparable à celui du Temple de Jérusalem pour les Hébreux. À cet égard, il en est de la « Terre Sainte » comme de l'*Omphalos*, qui était toujours l'image visible du « Centre du Monde » pour le peuple habitant la région où il était placé[5].

---

[1] Il est bon de noter que les expressions qui sont employées ici évoquent l'assimilation qui a été fréquemment établie entre la construction du Temple, envisagée dans sa signification idéale, et le « Grand Œuvre » des hermétistes.
[2] *La Kabbale juive*, t. I, p. 509.
[3] *Ibid.* t. II, p. 116.
[4] *Ibid.* t. I, p. 501.
[5] Voir notre article sur *Les Pierres de foudre*, dans le *Voile d'Isis* de mai 1929.

Le symbolisme dont il s'agit se rencontre notamment chez les anciens Égyptiens ; en effet, suivant Plutarque, « les Égyptiens donnent à leur contrée le nom de *Chémia*[1], et la comparent à un cœur[2] ». La raison qu'en donne cet auteur est assez étrange : « Cette contrée est chaude en effet, humide, contenue dans les parties méridionales de la terre habitée, étendue au Midi, comme dans le corps de l'homme le cœur s'étend à gauche », car « les Égyptiens considèrent l'Orient comme le visage du monde, le Nord comme étant la droite et le Midi, la gauche[3] ». Ce ne sont là que des similitudes assez superficielles, et la vraie raison doit être tout autre, puisque la même comparaison avec le cœur a été appliquée également à toute terre à laquelle était attribué un caractère sacré et « central » au sens spirituel, quelle que soit sa situation géographique. D'ailleurs, au rapport de Plutarque lui-même, le cœur, qui représentait l'Égypte, représentait en même temps le Ciel : « Les Égyptiens, dit-il, figurent le Ciel, qui ne saurait vieillir puisqu'il est éternel, par un cœur posé sur un brasier dont la flamme entretient l'ardeur[4] ». Ainsi, tandis que le cœur est lui-même figuré par un vase qui n'est autre que celui que les légendes du moyen âge occidental devaient désigner comme le « Saint Graal », il est à son tour, et simultanément, le hiéroglyphe de l'Égypte et celui du Ciel.

La conclusion à tirer de ces considérations, c'est qu'il y a autant de « Terres Saintes » particulières qu'il existe de formes traditionnelles régulières, puisqu'elles représentent les centres spirituels qui correspondent respectivement à ces différentes formes ; mais, si le même symbolisme s'applique uniformément à toutes ces « Terres Saintes », c'est que ces centres spirituels ont tous une constitution analogue, et souvent jusque dans des détails très précis, parce qu'ils sont autant d'images d'un même centre unique et suprême, qui seul est vraiment le « Centre du Monde », mais dont ils prennent les attributs comme participant de sa nature par une communication directe, en laquelle réside l'orthodoxie traditionnelle, et comme le représentant effectivement, d'une façon plus ou moins extérieure, pour des temps et des lieux déterminés. En d'autres termes, il existe une « Terre Sainte » par excellence, prototype de toutes les autres, centre spirituel auquel tous les autres sont subordonnés, siège de la tradition primordiale dont toutes les traditions particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles conditions définies qui sont celles d'un peuple ou d'une époque. Cette « Terre Sainte » par excellence, c'est la « contrée suprême », suivant le sens du terme sanscrit *Paradêsha*, dont les Chaldéens ont fait *Pardes* et les Occidentaux *Paradis* ; c'est en effet le « Paradis terrestre », qui est bien le point de départ de toute tradition, ayant en son centre la

[1] *Kêmi*, en langue égyptienne, signifie « terre noire », désignation dont l'équivalent se retrouve aussi chez d'autres peuples ; de ce mot est venu celui d'alchimie (*al* n'étant que l'article en arabe), qui désignait originairement la science hermétique, c'est-à-dire la science sacerdotale de l'Égypte.
[2] *Isis et Osiris*, 33 : traduction Mario Meunier, p. 116.
[3] *Ibid.*, 32, p. 112. Dans l'Inde, c'est au contraire le Midi qui est désigné comme le « côté de la droite » (*dakshina*) ; mais, en dépit des apparences, cela revient au même, car il faut entendre par là le côté qu'on a à sa droite quand on se tourne vers l'Orient, et il est facile de se représenter le côté gauche du monde comme s'étendant vers la droite de celui qui le contemple, et inversement, ainsi que cela a lieu pour deux personnes placées l'une en face de l'autre.
[4] *Isis et Osiris*, 10, p. 49. On remarquera que ce symbole, avec la signification qui lui est donnée ici, semble pouvoir être rapproché de celui du phénix.

source unique d'où partent les quatre fleuves coulant vers les quatre points cardinaux[1], et qui est aussi le « séjour d'immortalité » comme il est facile de s'en rendre compte en se reportant aux premiers chapitres de la *Genèse*[2].

Nous ne pouvons songer à revenir ici sur toutes les questions concernant le Centre suprême et que nous avons déjà traitées ailleurs plus au moins complètement : sa conservation d'une façon plus ou moins cachée suivant les périodes, du commencement à la fin du cycle, c'est-à-dire depuis le « Paradis terrestre » jusqu'à la « Jérusalem céleste » qui en représentent les deux phases extrêmes ; les noms multiples sous lesquels il est désigné, comme ceux de *Tula*, de *Luz*, de *Salem*, d'*Agartha* ; les différents symboles qui le figurent, comme la montagne, la caverne, l'île et bien d'autres encore, en relation immédiate, pour la plupart, avec le symbolisme du « Pôle » ou de l'« Axe du Monde ». À ces figurations, nous pouvons joindre aussi celles qui en font une ville, une citadelle, un temple ou un palais, suivant l'aspect sous lequel on l'envisage plus spécialement ; et c'est ici l'occasion de rappeler, en même temps que le Temple de Salomon qui se rattache plus directement à notre sujet, la triple enceinte dont nous avons parlé récemment comme représentant la hiérarchie initiatique de certains centres traditionnels[3], et aussi le mystérieux labyrinthe, qui, sous une forme plus complexe, se rattache à une conception similaire, avec cette différence que ce qui y est mis surtout en évidence est l'idée d'un « cheminement » vers le centre caché[4].

Nous devons maintenant ajouter que le symbolisme de la « Terre Sainte » a un double sens : qu'il soit rapporté au Centre suprême ou à un centre subordonné, il représente non seulement ce centre lui-même, mais aussi, par une association qui est d'ailleurs toute naturelle, la tradition qui en émane ou qui y est conservée, c'est-à-dire, dans le premier cas, la tradition primordiale, et, dans le second, une certaine forme traditionnelle particulière[5]. Ce double sens se retrouve pareillement, et d'une façon très nette, dans le symbolisme du « Saint Graal », qui est à la fois un vase (*grasale*) et un livre (*gradale* ou *graduale*) ; ce dernier aspect désigne

---

[1] Cette source est identique à la « fontaine d'enseignement » à laquelle nous avons eu précédemment l'occasion de faire ici même différentes allusions.

[2] C'est pourquoi la « fontaine d'enseignement » est en même temps la « fontaine de jouvence » (*fons juventutis*), parce que celui qui y boit est affranchi de la condition temporelle ; elle est d'ailleurs située au pied de l'« Arbre de Vie » (voir notre étude sur *Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* dans le *Voile d'Isis* de février 1929) et ses eaux s'identifient évidemment à l'« élixir de longue vie » des hermétistes (l'idée de « longévité » ayant ici la même signification que dans les traditions orientales) ou au « breuvage d'immortalité », dont il est partout question sous des noms divers.

[3] Voir notre article sur *La triple enceinte druidique* dans le *Voile d'Isis* de juin 1929 ; nous y avons signalé précisément le rapport de cette figure, sous ses deux formes circulaire et carrée, avec le symbolisme du « Paradis terrestre » et de la « Jérusalem céleste ».

[4] Le labyrinthe crétois était le palais de *Minos*, nom identique à celui de *Manu*, donc désignant le législateur primordial. D'autre part, on peut comprendre, par ce que nous disons ici, la raison pour laquelle le parcours du labyrinthe tracé sur le dallage de certaines églises, au moyen âge, était regardé comme remplaçant le pèlerinage en Terre Sainte pour ceux qui ne pouvaient l'accomplir ; il faut se souvenir que le pèlerinage est précisément une des figures de l'initiation, de sorte que le « pèlerinage en Terre Sainte » est, au sens ésotérique, la même chose que la « recherche de la Parole perdue » ou la « queste du Saint Graal ».

[5] Analogiquement, au point de vue cosmogonique, le « Centre du Monde » est le point originel d'où est proféré le Verbe créateur, et il est aussi le Verbe lui-même.

manifestement la tradition, tandis que l'autre concerne plus directement l'état correspondant à la possession effective de cette tradition, c'est-à-dire l'« état édénique » s'il s'agit de la tradition primordiale ; et celui qui est parvenu à cet état est, par là même, réintégré dans le *Pardes*, de telle sorte qu'on peut dire que sa demeure est désormais dans le « Centre du Monde[1] ». Ce n'est pas sans motif que nous rapprochons ici ces deux symbolismes, car leur étroite similitude montre que, lorsqu'on parle de la « chevalerie du Saint Graal » ou des « gardiens de la Terre Sainte », ce qu'on doit entendre par ces deux expressions est exactement la même chose ; il nous reste à expliquer, dans la mesure du possible, en quoi consiste proprement la fonction de ces « gardiens », fonction qui fut en particulier celle des Templiers[2].

Pour bien comprendre ce qu'il en est, il faut distinguer entre les détenteurs de la tradition, dont la fonction est de la conserver et de la transmettre, et ceux qui en reçoivent seulement, à un degré ou à un autre, une communication et, pourrions-nous dire, une participation. Les premiers, dépositaires et dispensateurs de la doctrine, se tiennent à la source, qui est proprement le centre même ; de là, la doctrine se communique et se répartit hiérarchiquement aux divers degrés initiatiques, suivant les courants représentés par les fleuves du *Pardes*, ou, si l'on veut reprendre la figuration que nous avons étudiée ici récemment, par les canaux qui, allant de l'intérieur vers l'extérieur, relient entre elles les enceintes successives qui correspondent à ces divers degrés. Tous ceux qui participent à la tradition ne sont donc pas parvenus au même degré et ne remplissent pas la même fonction ; il faudrait même faire une distinction entre ces deux choses, qui, bien que se correspondant généralement d'une certaine façon, ne sont pourtant pas strictement solidaires, car il peut se faire qu'un homme soit intellectuellement qualifié pour atteindre les degrés les plus élevés, mais ne soit pas apte par là même à remplir toutes les fonctions dans l'organisation initiatique. Ici, ce sont seulement les fonctions que nous avons à envisager ; et, à ce point de vue, nous dirons que les « gardiens » se tiennent à la limite du centre spirituel, pris dans son sens le plus étendu, ou à la dernière enceinte, celle par laquelle ce centre est à la fois séparé du « monde extérieur » et mis en rapport avec celui-ci. Par conséquent, ces « gardiens » ont une double fonction : d'une part, ils sont proprement les défenseurs de la « Terre Sainte », en ce sens qu'ils en interdisent l'accès à ceux qui ne possèdent pas les qualifications requises pour y pénétrer, et ils constituent ce que nous avons appelé sa « couverture extérieure », c'est-à-dire qu'ils la cachent aux

[1] Il importe de se rappeler, à ce propos, que, dans toutes les traditions, les lieux symbolisent essentiellement des états. D'autre part, nous ferons remarquer qu'il y a une parenté évidente entre le symbolisme du vase ou de la coupe et celui de la fontaine dont il a été question plus haut ; on a vu aussi que, chez les Égyptiens, le vase était le hiéroglyphe du cœur, centre vital de l'être. Rappelons enfin ce que nous avons déjà dit en d'autres occasions au sujet du vin comme substitut du *soma* védique et comme symbole de la doctrine cachée ; en tout cela, sous une forme ou sous une autre, il s'agit toujours du « breuvage d'immortalité » et de la restauration de l'« état primordial ».

[2] Saint-Yves d'Alveydre emploie, pour désigner les « gardiens » du Centre suprême, l'expression de « Templiers de l'*Agartha* » ; les considérations que nous exposons ici feront voir la justesse de ce terme, dont lui-même n'avait peut-être pas saisi pleinement toute la signification.

regards profanes ; d'autre part, ils assurent pourtant aussi certaines relations régulières avec le dehors, ainsi que nous l'expliquerons par la suite.

Il est évident que le rôle de défenseur est, pour parler le langage de la tradition hindoue, une fonction de Kshatriyas ; et, précisément, toute initiation « chevaleresque » est essentiellement adaptée à la nature propre des hommes qui appartiennent à la caste guerrière, c'est-à-dire des Kshatriyas. De là viennent les caractères spéciaux de cette initiation, le symbolisme particulier dont elle fait usage, et notamment l'intervention d'un élément affectif, désigné très explicitement par le terme d'« Amour » ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour n'avoir pas à nous y arrêter davantage[1]. Mais, dans le cas des Templiers, il y a quelque chose de plus à considérer : bien que leur initiation ait été essentiellement « chevaleresque », ainsi qu'il convenait à leur nature et à leur fonction, ils avaient un double caractère, à la fois militaire et religieux ; et il devait en être ainsi s'ils étaient, comme nous avons bien des raisons de le penser, parmi les « gardiens » du Centre suprême, où l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sont réunis dans leur principe commun, et qui communique la marque de cette réunion à tout ce qui lui est rattaché directement. Dans le monde occidental, où le spirituel prend la forme spécifiquement religieuse, les véritables « gardiens de la Terre Sainte », tant qu'ils y eurent une existence en quelque sorte « officielle », devaient être des chevaliers, mais des chevaliers qui fussent des moines en même temps ; et, effectivement, c'est bien là ce que furent les Templiers.

Ceci nous amène directement à parler du second rôle des « gardiens » du Centre suprême, rôle qui consiste, disions-nous tout à l'heure, à assurer certaines relations extérieures, et surtout, ajouterons-nous, à maintenir le lien entre la tradition primordiale et les traditions secondaires et dérivées. Pour qu'il puisse en être ainsi, il faut qu'il y ait, pour chaque forme traditionnelle, une ou plusieurs organisations constituées dans cette forme même, selon toutes les apparences, mais composées d'hommes ayant la conscience de ce qui est au-delà de toutes les formes, c'est-à-dire de la doctrine unique qui est la source et l'essence de toutes les autres, et qui n'est pas autre chose que la tradition primordiale.

Dans le monde de tradition judéo-chrétienne, une telle organisation devait assez naturellement prendre pour symbole le Temple de Salomon ; celui-ci, d'ailleurs, ayant depuis longtemps cessé d'exister matériellement, ne pouvait avoir alors qu'une signification tout idéale, comme étant une image du Centre suprême, ainsi que l'est tout centre spirituel subordonné ; et l'étymologie même du nom de Jérusalem indique assez clairement qu'elle n'est qu'une image visible de la mystérieuse *Salem* de Melchissédec. Si tel fut le caractère des Templiers, ils devaient pour remplir le rôle qui leur était assigné et qui concernait une certaine tradition déterminée, celle de l'Occident, demeurer attachés extérieurement à la forme de cette tradition ; mais, en même temps, la conscience intérieure de la véritable unité doctrinale devait les rendre capables de communiquer avec les

[1] Voir Le Langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour », dans le Voile d'Isis de février 1929.

représentants des autres traditions[1] : c'est ce qui explique leurs relations avec certaines organisations orientales, et surtout, comme il est naturel, avec celles qui jouaient par ailleurs un rôle similaire au leur.

D'autre part, on peut comprendre, dans ces conditions, que la destruction de l'ordre du Temple ait entraîné pour l'Occident la rupture des relations régulières avec le « Centre du Monde » ; et c'est bien au XIV^e^ siècle qu'il faut faire remonter la déviation qui devait inévitablement résulter de cette rupture, et qui est allée en s'accentuant graduellement jusqu'à notre époque. Ce n'est pas à dire pourtant que tout lien ait été brisé d'un seul coup ; pendant assez longtemps, des relations purent être maintenues dans une certaine mesure, mais seulement d'une façon cachée, par l'intermédiaire d'organisations comme celle de la *Fede Santa* ou des « Fidèles d'Amour », comme la « Massenie du Saint-Graal » et sans doute bien d'autres encore, toutes héritières de l'esprit de l'ordre du Temple, et pour la plupart rattachées à lui par une filiation plus ou moins directe. Ceux qui conservèrent cet esprit vivant et qui inspirèrent ces organisations sans jamais se constituer eux-mêmes en aucun groupement défini, ce furent ceux qu'on appela, d'un nom essentiellement symbolique, les Rose-Croix ; mais un jour vint où ces Rose-Croix eux-mêmes durent quitter l'Occident, dont les conditions étaient devenues telles que leur action ne pouvait plus s'y exercer, et, dit-on, ils se retirèrent alors en Asie, résorbés en quelque sorte vers le Centre suprême dont ils étaient comme une émanation. Pour le monde occidental, il n'y a plus de « Terre Sainte » à garder, puisque le chemin qui y conduit est entièrement perdu désormais ; combien de temps cette situation durera-t-elle encore, et faut-il même espérer que la communication pourra être rétablie tôt ou tard ? C'est là une question à laquelle il ne nous appartient pas d'apporter une réponse ; outre que nous ne voulons risquer aucune prédiction, la solution ne dépend que de l'Occident lui-même, car c'est en revenant à des conditions normales et en retrouvant l'esprit de sa propre tradition, s'il en a encore en lui la possibilité, qu'il pourra voir s'ouvrir de nouveau la voie qui mène au « Centre du Monde ».

René Guénon.

Emblème guerrier, trouvé en 1863, à Florence
sur l'emplacement de l'ancienne Eglise des Templiers
dédiée à Saint-Paul.

[1] Ceci se rapporte à ce qu'on a appelé symboliquement le « don des langues » ; sur ce sujet, nous renverrons à notre article contenu dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Rose-Croix.

Le Voile d'Isis — N° 118, p. 623-633, octobre 1929

ATLANTIDE ET HYPERBORÉE

Dans *Atlantis* (juin 1929), M. Paul Le Cour relève la note de notre article de mai dernier, dans laquelle nous affirmions la distinction de l'Hyperborée et de l'Atlantide, contre ceux qui veulent les confondre et qui parlent d'« Atlantide hyperboréenne ». À vrai dire, bien que cette expression semble en effet appartenir en propre à M. Le Cour, nous ne pensions pas uniquement à lui en écrivant cette note, car il n'est pas seul à commettre la confusion dont il s'agit ; on la trouve également chez M. Herman Wirth, auteur d'un important ouvrage sur les origines de l'humanité (*Der Aufgang der Menschheit*) paru récemment en Allemagne, et qui emploie constamment le terme « nord-atlantique » pour désigner la région qui fut le point de départ de la tradition primordiale. Par contre, M. Le Cour est bien le seul, à notre connaissance tout au moins, qui nous ait prêté à nous-mêmes l'affirmation de l'existence d'une « Atlantide hyperboréenne » ; si nous ne l'avions point nommé à ce propos, c'est que les questions de personnes comptent fort peu pour nous, et que la seule chose qui nous importait était de mettre nos lecteurs en garde contre une fausse interprétation, d'où qu'elle pût venir. Nous nous demandons comment M. Le Cour nous a lu ; nous nous le demandons même plus que jamais, car voilà maintenant qu'il nous fait dire que le pôle Nord, à l'époque des origines, « n'était point celui d'aujourd'hui, mais une région voisine, semble-t-il, de l'Islande et du Groenland » ; où a-t-il bien pu trouver cela ? Nous sommes absolument certains de n'avoir jamais écrit un seul mot là-dessus, de n'avoir jamais fait la moindre allusion à cette question, d'ailleurs secondaire à notre point de vue, d'un déplacement possible du pôle depuis le début de notre *Manvantara*[1] ; à plus forte raison n'avons-nous jamais précisé sa situation originelle, qui d'ailleurs serait peut-être, pour bien des motifs divers, assez difficile à définir par rapport aux terres actuelles.

M. Le Cour dit encore que, « malgré notre hindouisme, nous convenons que l'origine des traditions est occidentale » ; nous n'en convenons nullement, bien au contraire, car nous disons qu'elle est polaire, et le pôle, que nous sachions, n'est pas plus occidental qu'oriental ; nous persistons à penser que, comme nous le disions dans la note visée, le Nord et l'Ouest sont deux points cardinaux différents. C'est seulement à une époque déjà éloignée de l'origine que le siège de la tradition primordiale, transféré en d'autres régions, a pu devenir, soit occidental, soit oriental, occidental pour certaines périodes et oriental pour d'autres, et, en tout cas, sûrement oriental en dernier lieu et déjà bien avant le commencement des temps dits « historiques » (parce qu'ils sont les seuls accessibles aux investigations de l'histoire « profane »). D'ailleurs, qu'on le remarque bien, ce n'est nullement

[1] Cette question paraît être liée à celle de l'inclinaison de l'axe terrestre, inclinaison qui, d'après certaines données traditionnelles, n'aurait pas existé dès l'origine, mais serait une conséquence de ce qui est désigné en langage occidental comme la « chute de l'homme ».

« malgré notre hindouisme » (M. Le Cour, en employant ce mot, ne croit probablement pas dire si juste), mais au contraire à cause de celui-ci, que nous considérons l'origine des traditions comme nordique, et même plus exactement comme polaire, puisque cela est expressément affirmé dans le *Vêda*, aussi bien que dans d'autres livres sacrés[1]. La terre où le soleil faisait le tour de l'horizon sans se coucher devait être en effet située bien près du pôle, sinon au pôle même ; il est dit aussi que, plus tard, les représentants de la tradition se transportèrent en une région où le jour le plus long était double du jour le plus court, mais ceci se rapporte déjà à une phase ultérieure, qui, géographiquement, n'a évidemment plus rien à voir avec l'Hyperborée.

Il se peut que M. Le Cour ait raison de distinguer une Atlantide méridionale et une Atlantide septentrionale, quoiqu'elles n'aient pas dû être primitivement séparées ; mais il n'en est pas moins vrai que l'Atlantide septentrionale elle-même n'avait rien d'hyperboréen. Ce qui complique beaucoup la question, nous le reconnaissons très volontiers, c'est que les mêmes désignations ont été appliquées, dans la suite des temps, à des régions fort diverses, et non seulement aux localisations successives du centre traditionnel primordial, mais encore à des centres secondaires qui en procédaient plus ou moins directement. Nous avons signalé cette difficulté dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, où, précisément à la page même à laquelle se réfère M. Le Cour (p. 115), nous écrivions ceci : « Il faut distinguer la *Tula* atlante (le lieu d'origine des Toltèques, qui était probablement situé dans l'Atlantide septentrionale) de la *Tula* hyperboréenne ; et c'est cette dernière qui, en réalité, représente le centre premier et suprême pour l'ensemble du *Manvantara* actuel ; c'est elle qui fut l'« île sacrée » par excellence, et sa situation était littéralement polaire à l'origine. Toutes les autres « îles sacrées », qui sont désignées partout par des noms de signification identique, ne furent que des images de celle-là ; et ceci s'applique même au centre spirituel de la tradition atlante, qui ne régit qu'un cycle historique secondaire, subordonné au *Manvantara*[2] ». Et nous ajoutions en note : « Une grande difficulté, pour déterminer le point de jonction de la tradition atlante avec le tradition hyperboréenne, provient de certaines substitutions de noms qui peuvent donner lieu à de multiples confusions ; mais la question, malgré tout, n'est peut-être pas entièrement insoluble. »

En parlant de ce « point de jonction », nous pensions surtout au Druidisme ; et voici justement que, à propos du Druidisme, nous trouvons encore dans *Atlantis* (juillet-août 1929) une autre note qui prouve combien il est parfois difficile de se

[1] Ceux qui voudraient avoir des références précises à cet égard pourraient les trouver dans le remarquable ouvrage de B. G. Tilak, *The Arctic Home in the Veda*, qui semble malheureusement être resté complètement inconnu en Europe, sans doute parce que son auteur était un Hindou non occidentalisé.

[2] À propos de la *Tula* atlante, nous croyons intéressant de reproduire ici une information que nous avons relevée dans une chronique géographique du *Journal des Débats* (22 janvier 1929), sur *Les Indiens de l'isthme de Panama*, et dont l'importance a certainement échappé à l'auteur même de cet article : « En 1925, une grande partie des Indiens Cuna se soulevèrent, tuèrent les gendarmes de Panama qui habitaient sur leur territoire et fondèrent la République indépendante de *Tulé*, dont le drapeau est un *swastika* sur fond orange à bordure rouge. Cette république existe encore à l'heure actuelle ». Cela semble indiquer qu'il subsiste encore, en ce qui concerne les traditions de l'Amérique ancienne, beaucoup plus de choses qu'on ne serait tenté de le croire.

faire comprendre. Au sujet de notre article de juin sur la « triple enceinte », M. Le Cour écrit ceci : « C'est restreindre la portée de cet emblème que d'en faire uniquement un symbole druidique ; il est vraisemblable qu'il lui est antérieur et qu'il rayonne au-delà du monde druidique ». Or, nous sommes si loin d'en faire uniquement un symbole druidique que, dans cet article, après avoir noté, suivant M. Le Cour lui-même, des exemples relevés en Italie et en Grèce, nous avons dit (p. 397) : « Le fait que cette même figure se retrouve ailleurs que chez les Celtes indiquerait qu'il y avait, dans d'autres formes traditionnelles, des hiérarchies initiatiques constituées sur le même modèle (que la hiérarchie druidique), ce qui est parfaitement normal ». Quant à la question d'antériorité, il faudrait tout d'abord savoir à quelle époque précise remonte le Druidisme, et il est probable qu'il remonte beaucoup plus haut qu'on ne le croit d'ordinaire, d'autant plus que les Druides étaient les possesseurs d'une tradition dont une part notable était incontestablement de provenance hyperboréenne.

Nous profiterons de cette occasion pour faire une autre remarque qui a son importance : nous disons « Hyperborée » pour nous conformer à l'usage qui a prévalu depuis les Grecs ; mais l'emploi de ce mot montre que ceux-ci, à l'époque « classique » tout au moins, avaient déjà perdu le sens de la désignation primitive. En effet, il suffirait en réalité de dire « Borée », mot strictement équivalent au sanscrit *Varâha*, ou plutôt, quand il s'agit d'une terre, à son dérivé féminin *Vârâhî* : c'est la « terre du sanglier », qui devint aussi la « terre de l'ours » à une certaine époque, pendant la période de prédominance des *Kshatriyas* à laquelle mit fin *Parashu-Râma*[1].

Il nous reste encore, pour terminer cette mise au point nécessaire, à dire quelques mots sur trois ou quatre questions que M. Le Cour aborde incidemment dans ses deux notes ; et, tout d'abord, il y a une allusion au *swastika*, dont il dit que « nous faisons le signe du pôle ». Sans y mettre la moindre animosité, nous prierons ici M. Le Cour de ne point assimiler notre cas au sien, car enfin il faut bien dire les choses comme elles sont : nous le considérons comme un « chercheur » (et cela n'est nullement pour diminuer son mérite), qui propose des explications selon des vues personnelles, quelque peu aventureuses parfois, et c'est bien son droit, puisqu'il n'est rattaché à aucune tradition actuellement vivante et n'est en possession d'aucune donnée reçue par transmission directe ; nous pourrions dire, en d'autres termes, qu'il fait de l'archéologie, tandis que, quant à nous, nous faisons de la science initiatique, et il y a là deux points de vue qui, même quand ils touchent aux mêmes sujets, ne sauraient coïncider en aucune façon. Nous ne « faisons » point du *swastika* le signe du pôle : nous disons qu'il est cela et qu'il l'a

[1] Ce nom de *Vârâhî* s'applique à la « terre sacrée », assimilée symboliquement à un certain aspect de la *Shakti* de *Vishnu*, celui-ci étant alors envisagé plus spécialement dans son troisième *avatâra* ; il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, et peut-être y reviendrons-nous quelque jour. Ce même nom n'a jamais pu désigner l'Europe comme Saint-Yves d'Alveydre paraît l'avoir cru ; d'autre part, on aurait peut-être vu un peu plus clair sur ces questions, en Occident, si Fabre d'Olivet et ceux qui l'ont suivi n'avaient mêlé inextricablement l'histoire de *Parashu-Râma* et celle de *Râma-Chandra*, c'est-à-dire les sixième et septième *avatâras*, qui sont pourtant distincts à tous égards.

toujours été, que telle est sa véritable signification traditionnelle, ce qui est tout différent ; c'est là un fait auquel ni M. Le Cour ni nous-mêmes ne pouvons rien. M. Le Cour, qui ne peut évidemment faire que des interprétations plus ou moins hypothétiques, prétend que le *swastika* « n'est qu'un symbole se rapportant à un idéal sans élévation[1] » ; c'est là sa façon de voir, mais ce n'est rien de plus, et nous sommes d'autant moins disposer à la discuter qu'elle ne représente après tout qu'une simple appréciation sentimentale ; « élevé » ou non, un « idéal » est pour nous quelque chose d'assez creux, et, à la vérité, il s'agit de choses beaucoup plus « positives », dirions-nous volontiers si l'on n'avait tant abusé de ce mot.

M. Le Cour, d'autre part, ne paraît pas satisfait de la note que nous avons consacrée (n° de juin, p. 430) à l'article d'un de ses collaborateurs qui voulait à toute force voir une opposition entre l'Orient et l'Occident, et qui faisait preuve, vis-à-vis de l'Orient, d'un exclusivisme tout à fait déplorable[2]. Il écrit là-dessus des choses étonnantes : « M. René Guénon, qui est un logicien pur, ne saurait rechercher, aussi bien en Orient qu'en Occident, que le côté purement intellectuel des choses, comme le prouvent ses écrits ; il le montre encore en déclarant qu'*Agni* se suffit à lui-même (voir *Regnabit*, avril 1926) et en ignorant la dualité *Aor-Agni*, sur laquelle nous reviendrons souvent, car elle est la pierre angulaire de l'édifice du monde manifesté ». Quelle que soit d'ordinaire notre indifférence à l'égard de ce qu'on écrit sur nous, nous ne pouvons tout de même pas laisser dire que nous sommes un « logicien pur », alors que nous ne considérons au contraire la logique et la dialectique que comme de simples instruments d'exposition, parfois utiles à ce titre, mais d'un caractère tout extérieur, et sans aucun intérêt en eux-mêmes ; nous ne nous attachons, répétons-le encore une fois, qu'au seul point de vue initiatique, et tout le reste, c'est-à-dire ce qui n'est que connaissance « profane », est entièrement dépourvu de valeur à nos yeux. S'il est vrai que nous parlons souvent d'« intellectualité pure », c'est que cette expression a un tout autre sens pour nous que pour M. Le Cour, qui paraît confondre « intelligence » avec « raison », et qui envisage d'autre part une « intuition esthétique », alors qu'il n'y a pas d'autre intuition véritable que l'« intuition intellectuelle », d'ordre supra-rationnel ; il y a d'ailleurs là quelque chose d'autrement formidable que ne peut le penser quelqu'un qui, manifestement n'a pas le moindre soupçon de ce que peut être la « réalisation métaphysique », et qui se figure probablement que nous ne sommes qu'une sorte de théoricien, ce qui prouve une fois de plus qu'il a bien mal lu nos écrits, qui paraissent pourtant le préoccuper étrangement.

Quant à l'histoire d'*Aor-Agni*, que nous n'« ignorons » pas du tout, il serait bon d'en finir une fois pour toutes avec ces rêveries, dont M. Le Cour n'a d'ailleurs pas

[1] Nous voulons supposer que, en écrivant ces mots, M. Le Cour a eu plutôt en vue des interprétations modernes et non traditionnelles du *swastika*, comme celles qu'ont pu concevoir par exemple les « racistes » allemands, qui ont en effet prétendu s'emparer de cet emblème, en l'affublant d'ailleurs de l'appellation baroque et insignifiante de *hakenkreuz* ou « croix à crochets ».

[2] M. Le Cour nous reproche d'avoir dit à ce propos que son collaborateur « n'a sûrement pas le don des langues », et il trouve que « c'est là une affirmation malheureuse » ; il confond tout simplement, hélas ! le « don des langues » avec les connaissances linguistiques ; ce dont il s'agit n'a absolument rien à voir à l'érudition.

la responsabilité : si « *Agni* se suffit à lui-même », c'est pour la bonne raison que ce terme, en sanscrit, désigne le feu sous tous ses aspects, sans aucune exception, et ceux qui prétendent le contraire prouvent simplement par là leur totale ignorance de la tradition hindoue. Nous ne disions pas autre chose dans la note de notre article de *Regnabit*, que nous croyons nécessaire de reproduire ici textuellement : « Sachant que, parmi les lecteurs de *Regnabit*, il en est qui sont au courant des théories d'une école dont les travaux, quoique très intéressants et très estimables à bien des égards, appellent pourtant certaines réserves, nous devons dire ici que nous ne pouvons accepter l'emploi des termes *Aor* et *Agni* pour désigner les deux aspects complémentaires du feu (lumière et chaleur). En effet, le premier de ces deux mots est hébreu, tandis que le second est sanscrit, et l'on ne peut associer ainsi des termes empruntés à des traditions différentes, quelles que soient les concordances réelles qui existent entre celles-ci, et même l'identité foncière qui se cache sous la diversité de leurs formes ; il ne faut pas confondre le « syncrétisme » avec la véritable synthèse. En outre, si *Aor* est bien exclusivement la lumière, *Agni* est le principe igné envisagé intégralement (l'*ignis* latin étant d'ailleurs exactement le même mot), donc à la fois comme lumière et comme chaleur ; la restriction de ce terme à la désignation du second aspect est tout à fait arbitraire et injustifiée ». Il est à peine besoin de dire que, en écrivant cette note, nous n'avons pas pensé le moins du monde à M. Le Cour ; nous pensions uniquement au Hiéron de Paray-le-Monial, auquel appartient en propre l'invention de cette bizarre association verbale. Nous estimons n'avoir à tenir aucun compte d'une fantaisie issue de l'imagination un peu trop fertile de M. de Sarachaga, donc entièrement dénuée d'autorité et n'ayant pas la moindre valeur au point de vue traditionnel, auquel nous entendons nous en tenir rigoureusement[1].

Enfin, M. Le Cour profite de la circonstance pour affirmer de nouveau la théorie antimétaphysique et anti-initiatique de l'« individualisme » occidental, ce qui, somme toute, est son affaire et n'engage que lui ; et il ajoute, avec une sorte de fierté qui montre bien qu'il est en effet fort peu dégagé des contingences individuelles : « Nous maintenons notre point de vue parce que nous sommes les ancêtres dans le domaine des connaissances ». Cette prétention est vraiment un peu extraordinaire ; M. Le Cour se croit-il donc si vieux ? Non seulement les Occidentaux modernes ne sont les ancêtres de personne, mais ils ne sont même pas des descendants légitimes, car ils ont perdu la clef de leur propre tradition ; ce n'est pas « en Orient qu'il y a eu déviation », quoi qu'en puissent dire ceux qui ignorent tout des doctrines orientales. Les « ancêtres », pour reprendre le mot de M. Le Cour, ce sont les détenteurs effectifs de la tradition primordiale ; il ne saurait y en avoir d'autres, et, à l'époque actuelle, ceux-là ne se trouvent certes pas en Occident.

René Guénon.

[1] C'est le même M. de Sarachaga qui écrivait *zwadisca* pour *swastika* ; un des disciples, à qui nous en faisions la remarque un jour, nous assura qu'il devait avoir ses raisons pour l'écrire ainsi ; c'est là une justification un peu trop facile !

Le Voile d'Isis — N° 119, p. 693-699, novembre 1929

À PROPOS DES CONSTRUCTEURS DU MOYEN ÂGE

Un article de M. Armand Bédarride, paru dans le *Symbolisme* de mai 1929, et auquel nous avons déjà fait allusion dans notre chronique des revues, nous paraît susceptible de donner lieu à quelques réflexions utiles. Cet article, intitulé *Les Idées de nos Précurseurs*, concerne les corporations du moyen âge considérées comme ayant transmis quelque chose de leur esprit et de leurs traditions à la Maçonnerie moderne.

Notons tout d'abord, à ce propos, que la distinction entre « Maçonnerie opérative » et « Maçonnerie spéculative » nous paraît devoir être prise en un tout autre sens que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. En effet, on s'imagine le plus souvent que les Maçons « opératifs » n'étaient que de simples ouvriers ou artisans, et rien de plus ni d'autre, et que le symbolisme aux significations plus ou moins profondes ne serait venu qu'assez tardivement, par suite de l'introduction, dans les organisations corporatives, de personnes étrangères à l'art de construire. Tel n'est d'ailleurs pas l'avis de M. Bédarride, qui cite un assez grand nombre d'exemples, notamment dans les monuments religieux, de figures dont le caractère symbolique est incontestable ; il parle en particulier des deux colonnes de la cathédrale de Wurtzbourg, « qui prouvent, dit-il, que les Maçons constructeurs du XIV^e^ siècle pratiquaient un symbolisme philosophique », ce qui est exact, à la condition, cela va de soi, de l'entendre au sens de « philosophie hermétique », et non pas dans l'acception courante où il ne s'agirait que de la philosophie profane, laquelle, du reste, n'a jamais fait le moindre usage d'un symbolisme quelconque. On pourrait multiplier les exemples indéfiniment ; le plan même des cathédrales est éminemment symbolique, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions ; et il faut ajouter aussi que, parmi les symboles usités au moyen âge, outre ceux dont les Maçons modernes ont conservé le souvenir tout en n'en comprenant plus guère la signification, il y en a bien d'autres dont ils n'ont pas la moindre idée[1].

Il faut à notre avis, prendre en quelque sorte le contre-pied de l'opinion courante, et considérer la « Maçonnerie spéculative » comme n'étant, à bien des points de vue, qu'une dégénérescence de la « Maçonnerie opérative ». Cette dernière, en effet, était vraiment complète dans son ordre, possédant à la fois la théorie et la pratique correspondante, et sa désignation peut, sous ce rapport, être entendue comme une allusion aux « opérations » de l'« art sacré », dont la construction selon les règles traditionnelles était une des applications. Quant à la « Maçonnerie spéculative » qui a d'ailleurs pris naissance à un moment où les

[1] Nous avons eu dernièrement l'occasion de relever, à la cathédrale de Strasbourg et sur d'autres édifices d'Alsace, un assez grand nombre de marques de tailleurs de pierres, datant d'époques diverses, depuis le XII^e^ siècle jusqu'au début du XVII^e^ ; parmi ces marques, il en est de fort curieuses, et nous avons notamment trouvé le *swastika*, auquel M. Bédarride fait allusion, dans une des tourelles de la flèche de Strasbourg.

corporations constructives étaient en pleine décadence, son nom indique assez clairement qu'elle est confinée dans la « spéculation » pure et simple, c'est-à-dire dans une théorie sans réalisation ; assurément, ce serait se méprendre de la plus étrange façon que de regarder cela comme un « progrès ». Si encore il n'y avait eu là qu'un amoindrissement, le mal ne serait pas si grand qu'il l'est en réalité ; mais, comme nous l'avons dit déjà à diverses reprises, il y a eu en outre une véritable déviation au début du XVIII[e] siècle, lors de la constitution de la Grande Loge d'Angleterre, qui fut le point de départ de toute la Maçonnerie moderne. Nous n'y insisterons pas davantage pour le moment, mais nous tenons à faire remarquer que, si l'on veut comprendre vraiment l'esprit des constructeurs du moyen âge, ces observations sont tout à fait essentielles ; autrement, on ne s'en ferait qu'une idée fausse ou tout au moins fort incomplète.

Une autre idée qu'il n'importe pas moins de rectifier, c'est celle d'après laquelle l'emploi de formes symboliques aurait été simplement imposé par des raisons de prudence. Que ces raisons aient existé parfois, nous ne le contestons pas, mais ce n'est là que le côté le plus extérieur et le moins intéressant de la question ; nous l'avons dit à propos de Dante et des « Fidèles d'Amour[1] », et nous pouvons le redire en ce qui concerne les corporations de constructeurs, d'autant plus qu'il a dû y avoir des liens assez étroits entre toutes ces organisations, de caractère en apparence si différent, mais qui toutes participaient aux mêmes connaissances traditionnelles[2]. Or le symbolisme est précisément le mode d'expression normal des connaissances de cet ordre ; c'est là sa véritable raison d'être, et cela dans tous les temps et dans tous les pays, même dans les cas où il n'y avait nullement lieu de dissimuler quoi que ce soit, et tout simplement parce qu'il y a des choses qui, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer autrement que sous cette forme.

La méprise qu'on commet trop souvent à cet égard, et dont nous trouvons jusqu'à un certain point l'écho dans l'article de M. Bédarride, nous paraît avoir deux motifs principaux, dont le premier est que, généralement, on conçoit assez mal ce qu'était le catholicisme au moyen âge. Il ne faudrait pas oublier que, comme il y a un ésotérisme musulman, il y avait aussi à cette époque un ésotérisme catholique, nous voulons dire un ésotérisme prenant sa base et son point d'appui dans les symboles et les rites de la religion catholique, et se superposant à celle-ci sans s'y opposer en aucune façon ; et il n'est pas douteux que certains Ordres religieux furent forts loin d'être étrangers à cet ésotérisme. Si la tendance de la plupart des catholiques actuels est de nier l'existence de ces choses, cela prouve seulement qu'ils ne sont pas mieux informés à cet égard que le reste de nos contemporains.

Le second motif de l'erreur que nous signalons, c'est qu'on s'imagine que ce qui se cache sous les symboles, ce sont presque uniquement des conceptions

[1] Voir le *Voile d'Isis* de février 1929.
[2] Les Compagnons du « Rite de Salomon » ont conservé jusqu'à nos jours le souvenir de leur connexion avec l'Ordre du Temple.

sociales ou politiques[1] ; il s'agit de bien autre chose que cela en réalité. Les conceptions de cet ordre ne pouvaient avoir, aux yeux de ceux qui possédaient certaines connaissances, qu'une importance somme toute très secondaire, celle d'une application possible parmi beaucoup d'autres ; nous ajouterons même que, partout où elles en sont arrivées à prendre une trop grande place et à devenir prédominantes, elles ont été invariablement une cause de dégénérescence et de déviation[2]. N'est-ce pas là, précisément, ce qui a fait perdre à la Maçonnerie moderne la compréhension de ce qu'elle conserve encore de l'ancien symbolisme et des traditions dont, malgré toutes ses insuffisances, elle semble être, il faut bien le dire, l'unique héritière dans le monde occidental actuel ? Si l'on nous objecte, comme preuve des préoccupations sociales des constructeurs, les figures satiriques et plus ou moins licencieuses qu'on rencontre parfois dans leurs œuvres, la réponse est bien simple : ces figures sont surtout destinées à dérouter les profanes, qui s'arrêtent à l'apparence extérieure et ne voient pas ce qu'elles dissimulent de plus profond. Il y a là quelque chose qui est d'ailleurs loin d'être particulier aux constructeurs ; certains écrivains, comme Boccace, Rabelais surtout et bien d'autres encore, ont pris le même masque et usé du même procédé. Il faut croire que ce stratagème a bien réussi, puisque, de nos jours encore, et sans doute plus que jamais, les profanes s'y laissent prendre.

Si l'on veut aller au fond des choses, il faut voir dans le symbolisme des constructeurs l'expression de certaines sciences traditionnelles, se rattachant à ce qu'on peut, d'une façon générale, désigner par le nom d'« hermétisme ». Seulement, il ne faudrait pas croire, parce que nous parlons ici de « sciences », qu'il s'agit de quelque chose de comparable à la science profane, seule connue de presque tous les modernes ; il semble qu'une assimilation de ce genre se soit faite dans l'esprit de M. Bédarride, qui parle de « la forme changeante des connaissances positives de la science », ce qui s'applique proprement et exclusivement à la science profane, et qui, prenant à la lettre des images purement symboliques, croit y découvrir des idées « évolutionnistes » et même « transformistes », idées qui sont en contradiction absolue avec toute donnée traditionnelle. Nous avons développé longuement, dans plusieurs de nos ouvrages, la distinction essentielle de la science sacrée ou traditionnelle et de la science profane ; nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes ces considérations, mais du moins avons-nous jugé bon d'attirer l'attention une fois de plus sur ce point capital.

Nous n'ajouterons que quelques mots pour conclure : ce n'est pas sans raison que Janus, chez les Romains, était à la fois le dieu de l'initiation aux mystères et le dieu des corporations d'artisans ; ce n'est pas sans raison non plus que les constructeurs du moyen âge conservèrent les deux fêtes solsticiales de ce même Janus, devenues, avec le Christianisme, les deux Saint-Jean d'hiver et d'été ; et,

[1] Cette façon de voir est en grande partie celle d'Arroux et de Rossetti, en ce qui concerne l'interprétation de Dante, et on la rencontre aussi en bien des passages de l'*Histoire de la Magie* d'Éliphas Lévi.

[2] L'exemple de certaines organisations musulmanes, dans lesquelles des préoccupations politiques ont en quelque sorte étouffé la spiritualité originelle, est très net à cet égard.

quand on connaît la connexion de saint Jean avec le côté ésotérique du Christianisme, ne voit-on pas immédiatement par là que, sous une adaptation requise par les circonstances et par les « lois cycliques », c'est bien toujours de la même initiation aux mystères qu'il s'agit effectivement ?

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 120, p. 757-765, décembre 1929

UN NOUVEAU LIVRE SUR L'ORDRE DES ÉLUS COËNS

M. R. Le Forestier, qui s'est spécialisé dans les études historiques concernant les organisations secrètes, maçonniques et autres, de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, a publié il y a quelques mois un important volume sur *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e^ siècle et l'Ordre des Élus Coëns*[1]. Ce titre appelle une légère réserve, car le mot « occultiste », qui semble bien n'avoir jamais été employé avant Éliphas Lévi, y apparaît un peu comme un anachronisme ; peut-être aurait-il mieux valu trouver un autre terme, et ceci n'est pas une simple question de mots, car ce qui s'est appelé proprement « occultisme » est vraiment un produit du XIX^e^ siècle.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la première traite des « doctrines et pratiques des Élus Coëns » ; la seconde, des rapports entre « les Élus Coëns et la tradition occultiste » (et, ici, c'est le mot « ésotérique » qui aurait été certainement le mieux approprié) ; la troisième, enfin, de l'« organisation et histoire de l'Ordre ». Tout ce qui est proprement historique est fort bien fait et appuyé sur une étude très sérieuse des documents que l'auteur a pu avoir à sa disposition, et nous ne saurions trop en recommander la lecture. À ce point de vue, il n'y a guère à regretter que quelques lacunes en ce qui concerne la biographie de Martines de Pasqually, où il reste encore certains points obscurs ; le *Voile d'Isis* publiera d'ailleurs prochainement de nouveaux documents qui contribueront peut-être à les éclaircir.

La première partie est une excellente vue d'ensemble sur le contenu du *Traité de la Réintégration des Êtres*, ouvrage assez confus, écrit en un style incorrect et parfois peu intelligible, et qui d'ailleurs est resté inachevé ; il n'était pas facile de tirer de là un exposé cohérent, et il faut louer M. Le Forestier d'y être parvenu. Il subsiste cependant une certaine ambiguïté quant à la nature des « opérations » des Élus Coëns : étaient-elles vraiment « théurgiques » ou seulement « magiques » ? L'auteur ne semble pas s'apercevoir qu'il y a là deux choses essentiellement différentes et qui ne sont pas du même ordre ; il est possible que cette confusion ait existé chez les Élus Coëns eux-mêmes, dont l'initiation semble être toujours demeurée assez incomplète à bien des égards, mais il aurait du moins été bon de le faire remarquer. Nous dirions volontiers qu'il paraît s'agir d'un rituel de « magie cérémonielle » à prétentions théurgiques, ce qui laissait la porte ouverte à bien des illusions ; et l'importance attribuée à de simples manifestations « phénoméniques », car ce que Martines appelait les « passes » n'était pas autre chose, prouve bien en effet que le domaine de l'illusion n'était pas dépassé. Ce qu'il y a de plus fâcheux dans cette histoire, à notre avis, c'est que le fondateur des Élus Coëns ait pu se croire en possession de connaissances transcendantes, alors qu'il s'agissait seulement de connaissances qui, quoique réelles, n'étaient encore que d'un ordre assez secondaire. Il a dû y avoir aussi chez lui, et pour les mêmes raisons, une certaine confusion entre le point de vue « initiatique » et le point de vue « mystique », car les doctrines qu'il exprime ont toujours une forme religieuse, alors que ses « opérations » n'ont nullement ce caractère : il est regrettable que M. Le Forestier

[1] Dorbon Aîné, éditeur.

semble accepter cette confusion et n'avoir pas lui-même une idée assez nette de la distinction des deux points de vue en question. D'ailleurs, il est à remarquer que ce que Martines appelle « réintégration » ne dépasse pas les possibilités de l'être humain individuel ; ce point est nettement établi par l'auteur, mais il y aurait eu lieu d'en tirer des conséquences très importantes quant aux limites de l'enseignement que le chef des Élus Coëns pouvait donner à ses disciples, et, par suite, de la « réalisation » même à laquelle il était capable de les conduire.

La seconde partie est la moins satisfaisante, et M. Le Forestier, peut-être malgré lui, n'a pas toujours su s'y dégager d'un certain esprit que nous pouvons qualifier de « rationaliste » et qu'il doit très probablement à sa formation universitaire. De certaines ressemblances entre les diverses doctrines traditionnelles, il ne faut pas conclure nécessairement à des emprunts ou à des influences directes ; partout où les mêmes vérités se trouvent exprimées, il est normal que de telles ressemblances existent ; et ceci s'applique en particulier à la science des nombres, dont les significations ne sont nullement une invention humaine ou une conception plus ou moins arbitraire. Nous en dirons autant pour ce qui est de l'astrologie ; il y a là des lois cosmiques qui ne dépendent pas de nous, et nous ne voyons pas pourquoi tout ce qui s'y rapporte devrait être emprunté aux Chaldéens, comme si ceux-ci avaient eu tout d'abord le monopole de leur connaissance ; il en est de même pour l'angélologie, qui s'y rattache d'ailleurs assez étroitement, et qu'il n'est pas possible, à moins d'accepter tous les préjugés de la « critique » moderne, de regarder comme ayant été ignorée des Hébreux jusqu'à l'époque de la captivité de Babylone. Ajoutons encore que M. Le Forestier ne paraît pas avoir une notion tout à fait juste de ce qu'est la Kabbale, dont le nom signifie simplement « tradition » au sens le plus général, et qu'il assimile parfois à un certain état particulier de la rédaction écrite de tels ou tels enseignements, si bien qu'il lui arrive de dire que « la Kabbale naquit dans la France du Sud et dans l'Espagne septentrionale » et d'en dater l'origine du XIII^{e} siècle ; là aussi, l'esprit « critique », qui ignore de parti pris toute transmission orale, est vraiment poussé un peu loin. Notons enfin ici un dernier point : le mot *Pardes* (qui est, comme nous l'avons expliqué en d'autres circonstances, le sanscrit *Paradêsha*, « contrée suprême », et non un mot perse signifiant « parc des animaux » ce qui ne nous paraît pas avoir grand sens en dépit du rapprochement avec les *Kerubim* d'Ézéchiel) ne désigne point une simple « spéculation mystique », mais bien l'obtention réelle d'un certain état, qui est la restauration de l'« état primordial » ou « édénique » ce qui n'est pas sans présenter une étroite similitude avec la « réintégration » telle que l'envisageait Martines[1].

Toutes ces réserves faites, il est bien certain que la forme dont Martines a revêtu son enseignement est d'inspiration proprement judaïque, ce qui d'ailleurs n'implique pas que lui-même ait été d'origine juive (c'est là un de ces points qui n'ont pas encore

[1] À ce propos, nous avons relevé une méprise assez amusante dans une des lettres de Willermoz au baron de Turkeim publiées par M. Émile Dermenghem à la suite des *Sommeils* : Willermoz proteste contre l'assertion d'après laquelle le livre *des Erreurs et de la Vérité* de Saint-Martin « venait des Parthes » ; ce qu'il a pris pour le nom de ce peuple qui en effet n'avait rien à faire là-dedans, c'est évidemment le mot *Pardes*, qui lui était sans doute tout à fait inconnu. Comme le baron de Turkeim avait parlé à ce sujet « du *Parthes*, ouvrage classique des Cabbalistes », nous pensons que ce dont il s'agit en réalité doit être l'ouvrage intitulé *Pardes Rimonim*.

été suffisamment éclaircis jusqu'ici), ni qu'il n'ait pas été sincèrement chrétien. M. Le Forestier a raison de parler à ce propos de « Christianisme ésotérique », mais nous ne voyons pas pourquoi on refuserait aux conceptions de cet ordre le droit de se dire authentiquement chrétiennes ; s'en tenir aux idées modernes d'une religion exclusivement et étroitement exotérique, c'est dénier au Christianisme tout sens vraiment profond, et c'est aussi méconnaître tout ce qu'il y eût d'autre au moyen âge, et dont, précisément, nous trouvons peut-être les derniers reflets, bien affaiblis déjà, dans des organisations comme celle des Élus Coëns[1]. Nous savons bien ce qui gêne ici nos contemporains : c'est leur préoccupation de tout ramener à une question d'« historicité », préoccupation qui semble être commune maintenant aux partisans et aux adversaires du Christianisme, bien que les adversaires soient certainement les premiers à avoir porté le débat sur ce terrain. Disons-le très nettement, si le Christ devait être envisagé uniquement comme un personnage historique, cela serait bien peu intéressant ; la considération du Christ-principe a une tout autre importance ; et d'ailleurs l'une n'exclut nullement l'autre, parce que, comme nous l'avons déjà dit souvent, les faits historiques eux-mêmes ont une valeur symbolique et expriment les principes à leur façon et dans leur ordre ; nous ne pouvons pour le moment insister davantage sur ce point, qui nous semble du reste assez clair.

La troisième partie est consacrée à l'histoire de l'Ordre des Élus Coëns, dont l'existence effective fut assez brève, et à l'exposé de ce qu'on peut savoir des rituels de ses différents grades, qui semblent n'avoir jamais été entièrement achevés et mis au point, pas plus que ceux des fameuses « opérations ». Il n'est peut-être pas très exact d'appeler « écossais », comme le fait M. Le Forestier, tous les systèmes de hauts grades maçonniques sans exception, ni de voir en quelque sorte un simple masque dans le caractère maçonnique donné par Martines aux Élus Coëns ; mais la discussion approfondie de ces questions risquerait de nous entraîner trop loin[2]. Nous voulons seulement appeler l'attention, d'une façon plus spéciale, sur la dénomination de « Réau-Croix » donnée par Martines au grade le plus élevé de son « régime », comme on disait alors, et dans laquelle M. Le Forestier ne veut voir que l'imitation ou même la contrefaçon de celle de « Rose-Croix » ; pour nous, il y a autre chose. Dans l'esprit de Martines, le « Réau-Croix » devait être, au contraire, le véritable « Rose-Croix », tandis que le grade qui portait cette dernière appellation dans la Maçonnerie ordinaire n'était qu'« apocryphe » suivant l'expression qu'il emploie très souvent ; mais d'où vient ce nom bizarre de « Réau-Croix » et que peut-il bien signifier ? D'après Martines, le vrai nom d'Adam était « *Roux* en langue vulgaire et *Réau* en hébreu », signifiant « Homme-Dieu très fort en sagesse, vertu et puissance », interprétation qui, à première vue tout au moins, paraît assez fantaisiste. La vérité est qu'*Adam* signifie bien littéralement « rouge » ; *adamah* est l'argile rouge, et *damah* est le sang, qui est

[1] Au lieu de « Christianisme ésotérique », il vaudrait d'ailleurs mieux dire « ésotérisme chrétien », c'est-à-dire prenant sa base dans le Christianisme, ceci pour marquer que ce dont il s'agit n'appartient pas au domaine religieux ; la même remarque s'applique naturellement à l'ésotérisme musulman.

[2] À propos des divers systèmes de hauts grades, nous sommes un peu surpris de voir attribuer à l'aristocratie « de naissance et d'argent » l'organisation du « Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident » dont le fondateur semble bien avoir été tout simplement « le sieur Pirlet, tailleur d'habits », comme disent les documents de l'époque ; si mal informé que Thory ait pu être sur certains points, il n'a certainement pas inventé cette indication (*Acta Latomorum*, t. I, p. 79).

rouge également ; *Edom*, nom donné à Ésaü, a aussi le sens de « roux » ; cette couleur rouge est le plus souvent prise comme un symbole de force ou de puissance, ce qui justifie en partie l'explication de Martines. Quant à la forme *Réau*, elle n'a certainement rien d'hébraïque ; mais nous pensons qu'il faut y voir une assimilation phonétique avec le mot *roèh*, « voyant », qui fut la première désignation des prophètes, et dont le sens propre est tout à fait comparable à celui du sanscrit *rishi* : cette sorte de symbolisme phonétique n'a rien d'exceptionnel, comme nous l'avons indiqué en diverses occasions[1], et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Martines s'en soit servi ici pour faire allusion à l'un des principaux caractères inhérents à l'« état édénique », et, par suite, pour signifier la possession de cet état même. S'il en est ainsi, l'expression « Réau-Croix », par l'adjonction de la Croix du « Réparateur » à ce premier nom de *Réau*, indique que « le mineur rétabli dans ses prérogatives », pour parler le langage du *Traité de la Réintégration des Êtres*, c'est-à-dire l'« homme régénéré », qui est effectivement le « second Adam » de saint Paul, et qui est aussi le véritable « Rose-Croix[2] ». Il s'agit donc en réalité, non pas d'une imitation de ce terme « Rose-Croix », qu'il aurait été beaucoup plus facile de s'approprier purement et simplement comme tant d'autres l'ont fait, mais d'une des nombreuses interprétations ou adaptations auxquelles il peut légitimement donner lieu, ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que les prétentions de Martines en ce qui concerne les effets réels de son « ordination de Réau-Croix », aient été pleinement justifiées.

Pour terminer cet examen trop sommaire, signalons encore un dernier point : M. Le Forestier a tout à fait raison de voir dans l'expression « forme glorieuse », employée fréquemment par Martines, et où « glorieuse » est en quelque sorte synonyme de « lumineuse », une allusion à la *Shekinah* (ce que quelques vieux rituels maçonniques, par une déformation assez bizarre, appellent le *Stekenna*[3]) ; mais il en est exactement de même de celle de « corps glorieux », qui est courante dans le Christianisme, même exotérique, et cela depuis saint Paul : « Semé dans la corruption, il ressuscitera dans la gloire… », et aussi de la désignation de la « lumière de gloire » dans laquelle, selon la théologie la plus orthodoxe, s'opère la « vision béatifique ». Cela montre bien qu'il n'y a nulle opposition entre l'exotérisme et l'ésotérisme ; il y a seulement superposition de celui-ci à celui-là, l'ésotérisme donnant, aux vérités exprimées d'une façon plus ou moins voilée par l'exotérisme, la plénitude de leur sens supérieur et profond.

René Guénon.

[1] M. Le Forestier en signale d'ailleurs un autre exemple chez Martines lui-même : c'est l'assimilation qu'il établit par une sorte d'anagramme, entre « Noachites » et « Chinois ».

[2] La croix est d'ailleurs par elle-même le symbole de l'« Homme Universel » et l'on peut dire qu'elle représente la forme même de l'homme ramené à son centre originel, dont il a été séparé par la « chute », ou, suivant le vocabulaire de Martines, par la « prévarication ».

[3] Le mot « gloire », appliqué au triangle portant le Tétragramme et entouré de rayons, qui figure dans les églises aussi bien que dans les Loges, est effectivement une des désignations de la *Shekinah*, ainsi que nous l'avons expliqué dans *Le Roi du Monde*.

Le Voile d'Isis — N° 121, p. 16-21, janvier 1930

À PROPOS DES « ROSE-CROIX LYONNAIS »

Les études sur Martines de Pasqually et ses disciples se multiplient en ce moment d'assez curieuse façon : après le livre de M. Le Forestier dont nous parlions ici le mois dernier, voici que M. Paul Vulliaud, à son tour, vient de faire paraître un volume intitulé *Les Rose-Croix lyonnais au XVIII^e^ siècle*[1]. Ce titre ne nous semble d'ailleurs pas très justifié, car, à vrai dire, si l'on met à part l'introduction, il n'est aucunement question de Rose-Croix dans cet ouvrage ; aurait-il été inspiré par la fameuse dénomination de « Réau-Croix », dont M. Vulliaud, du reste, ne s'est pas préoccupé de chercher l'explication ? C'est bien possible ; mais l'emploi de ce terme n'implique aucune filiation historique entre les Rose-Croix proprement dits et les Élus Coëns, et, en tout cas, il n'y a aucune raison d'englober sous le même vocable des organisations telles que la Stricte Observance et le Régime Écossais Rectifié, qui, ni dans leur esprit ni dans leur forme, n'avaient assurément aucun caractère rosicrucien. Nous irons même plus loin : dans les Rites maçonniques où il existe un « grade de Rose-Croix », celui-ci n'a emprunté au Rosicrucianisme qu'un symbole, et qualifier ses possesseurs de « Rose-Croix » sans plus d'explications, serait une assez fâcheuse équivoque ; il y a quelque chose du même genre dans le titre adopté par M. Vulliaud. Pour celui-ci, d'autres termes encore, comme celui d'« Illuminés » par exemple, ne semblent pas avoir non plus un sens bien précis ; ils apparaissent un peu au petit bonheur et se substituent indifféremment les uns aux autres, ce qui ne peut que créer des confusions dans l'esprit du lecteur, qui aura pourtant déjà bien assez de peine à s'y reconnaître dans la multitude des Rites et des Ordres existant à l'époque en question. Nous ne voulons cependant pas croire que M. Vulliaud lui-même ne s'y soit pas très bien reconnu, et nous préférons voir, dans cet emploi inexact du vocabulaire technique, une conséquence presque obligée de l'attitude « profane » qu'il se plaît à afficher, ce qui n'a pas été sans nous causer quelque surprise, car, jusqu'ici, nous n'avions rencontré des gens mettant une sorte de gloire à se dire « profanes » que dans les milieux universitaires et « officiels », pour lesquels, croyons-nous, M. Vulliaud n'a pas beaucoup plus d'estime que nous n'en avons nous-mêmes.

Cette attitude a encore une autre conséquence : c'est que M. Vulliaud a cru devoir adopter presque constamment un ton ironique qui est assez gênant, et qui risque de donner l'impression d'une partialité dont un historien devrait se garder soigneusement. Déjà, le *Joseph de Maistre Franc-Maçon* du même auteur donnait un peu trop la même impression ; serait-il donc si difficile à un non-Maçon (nous ne disons pas un « profane ») d'aborder les questions de cet ordre sans employer un langage de polémique qu'il conviendrait de laisser aux publications spécifiquement antimaçonniques ? À notre connaissance, il n'y a que M. Le Forestier qui fasse

[1] « Bibliothèque des Initiations modernes », É. Nourry, éditeur.

exception ; et nous regrettons de ne pas trouver une autre exception en M. Vulliaud, que ses études habituelles auraient dû pourtant disposer à plus de sérénité.

Tout cela, bien entendu, n'enlève rien à la valeur ni à l'intérêt des nombreux documents publiés par M. Vulliaud, quoique d'ailleurs quelques-uns de ceux-ci ne soient pas aussi complètement inédits qu'il a pu le croire[1] ; et nous ne pouvons nous empêcher de nous étonner qu'il ait consacré un chapitre aux « Sommeils » sans même mentionner qu'il a déjà paru sur ce sujet, et précisément sous ce titre, un ouvrage de M. Émile Dermenghem. Par contre, nous croyons que les extraits des « cahiers initiatiques » transcrits par Louis-Claude de Saint-Martin sont vraiment inédits ; le caractère étrange de ces cahiers soulève d'ailleurs bien des questions qui n'ont jamais été éclaircies. Nous avons eu jadis l'occasion de voir quelques-uns de ces documents ; les griffonnages bizarres et inintelligibles dont ils sont remplis nous ont donné très nettement l'impression que l'« agent inconnu » qui en fut l'auteur n'était rien d'autre qu'un somnambule (nous ne disons pas un « médium », ce qui serait un grave anachronisme) ; ils représenteraient donc tout simplement le résultat d'expériences du même genre que les « Sommeils », ce qui diminue beaucoup leur portée « initiatique ». En tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que cela n'a absolument rien à voir avec les Élus Coëns, qui d'ailleurs, à ce moment, avaient déjà cessé d'exister en tant qu'organisation ; et nous ajouterons qu'il n'y a là rien non plus qui se rapporte directement au Régime Écossais Rectifié, malgré qu'il y soit fréquemment question de la « Loge de la Bienfaisance ». La vérité, pour nous, est que Willermoz et d'autres membres de cette Loge, qui s'intéressaient au magnétisme, avaient dû former entre eux une sorte de « groupe d'études », comme on dirait aujourd'hui, auquel ils avaient donné le titre quelque peu ambitieux de « Société des Initiés » : ce titre, qui figure dans les documents, ne saurait s'expliquer autrement, et il montre très clairement, par l'emploi même du mot « société », que le groupement en question, bien que composé de Maçons, n'avait en lui-même aucun caractère maçonnique. Actuellement encore, il arrive fréquemment que des Maçons constituent, pour un but quelconque, ce qu'on appelle un « groupe fraternel », dont les réunions sont dépourvues de toute forme rituelle ; la « Société des Initiés » ne dut pas être autre chose que cela ; elle est du moins la seule solution plausible que nous puissions voir à cette question assez obscure.

Nous pensons que les documents qui se rapportent aux Élus Coëns ont une autre importance au point de vue initiatique, malgré les lacunes qui ont toujours existé à cet égard dans l'enseignement de Martines et que nous signalions dans notre dernier article. M. Vulliaud a tout à fait raison d'insister sur l'erreur de ceux qui ont voulu faire de Martines un kabbaliste ; ce qu'il y a chez lui d'inspiration incontestablement judaïque n'implique en effet aucune connaissance de ce qui doit être proprement désigné par le terme de Kabbale, qu'on emploie trop souvent à tort et à travers. Mais, d'autre part, la mauvaise orthographe et le style défectueux de

[1] Ainsi les cinq « Instructions » dans le chapitre IX ont déjà été publiées en 1914 dans la *France Antimaçonnique* ; rendons à chacun ce qui lui appartient.

Martines, que M. Vulliaud souligne un peu trop complaisamment, ne prouvent rien contre la réalité de ses connaissances dans un certain ordre ; il ne faut pas confondre l'instruction profane et le savoir initiatique ; un initié d'un ordre très élevé (ce que ne fut certainement pas Martines) peut même être tout à fait illettré, et cela se voit assez souvent en Orient. Il semble d'ailleurs que M. Vulliaud se soit complu à présenter sous son plus mauvais jour le personnage énigmatique et complexe de Martines ; M. Le Forestier s'est montré assurément beaucoup plus impartial ; et, après tout cela, il reste encore bien des points à élucider.

Ces obscurités persistantes prouvent la difficulté de ces études sur des choses qui semblent parfois avoir été embrouillées à plaisir ; aussi faut-il savoir gré à M. Vulliaud d'y avoir apporté sa contribution, et, bien qu'il s'abstienne de formuler aucune conclusion, son travail fournit tout au moins une documentation nouvelle en grande partie et, dans son ensemble, fort intéressante[1]. Aussi, puisque ce travail doit avoir une suite, nous souhaitons que M. Vulliaud ne la fasse pas trop longtemps attendre à ses lecteurs, qui y trouveront certainement encore beaucoup de choses curieuses et dignes d'attention, et peut-être le point de départ de réflexions que l'auteur, se renfermant dans son rôle d'historien, ne veut pas exprimer lui-même.

René Guénon.

[1] Signalons en passant une erreur historique qui est vraiment trop grosse pour n'être pas l'effet d'une simple distraction : M. Vulliaud écrit qu'« Albéric Thomas, par opposition à Papus, fonda avec quelques autres le Rite de Misraïm » (note de la p. 42) ; or ce Rite fut fondé en Italie vers 1805 et introduit en France en 1814 par les frères Bédarride.

Le Voile d'Isis — N° 122, p. 65-70, février 1930

LE SYMBOLISME DU TISSAGE

Dans les doctrines orientales, les livres traditionnels sont fréquemment désignés par des termes qui, dans leur sens littéral, se rapportent au tissage. Ainsi, en sanscrit, *sûtra* signifie proprement « fil » (ce mot est identique au latin *sutura*, la même racine, avec le sens de « coudre », se trouvant également dans les deux langues) : un livre peut être formé par un ensemble de *sûtras*, comme un tissu est formé par un assemblage de fils[1] ; *tantra* a aussi le sens de « fil » et celui de « tissu », et désigne plus spécialement la « chaîne » d'un tissu[2]. De même, en chinois, *king* est la « chaîne » d'une étoffe, et *wei* est sa « trame » ; le premier de ces deux mots désigne en même temps un livre fondamental, et le second désigne ses commentaires. Cette distinction de la « chaîne » et de la « trame » dans l'ensemble des écritures traditionnelles correspond, suivant la terminologie hindoue, à celle de la *Shruti*, qui est le fruit de l'inspiration directe, et de la *Smriti*, qui est le produit de la réflexion s'exerçant sur les données de la *Shruti*.

Pour bien comprendre la signification de ce symbolisme, il faut remarquer tout d'abord que la chaîne, formée de fils tendus sur le métier, représente l'élément immuable et principiel, tandis que les fils de la trame, passant entre ceux de la chaîne par le va-et-vient de la navette, représentent l'élément variable et contingent, c'est-à-dire les applications du principe à telles ou telles conditions particulières. D'autre part, si l'on considère un fil de la chaîne et un fil de la trame, on s'aperçoit immédiatement que leur réunion forme le symbole de la croix, dont ils sont respectivement la ligne verticale et la ligne horizontale ; et tout point du tissu, étant ainsi le point de rencontre de deux fils perpendiculaires entre eux, est par là même le centre d'une telle croix. Or, suivant le symbolisme général de la croix, la ligne verticale représente ce qui unit entre eux tous les états d'un être ou tous les degrés de l'existence, tandis que la ligne horizontale représente le développement d'un de ces états ou de ces degrés. Si l'on rapporte ceci à ce que nous indiquions tout à l'heure, on peut dire que le sens horizontal figurera par exemple l'état humain, et le sens vertical ce qui est transcendant par rapport à cet état ; ce caractère transcendant est bien celui de la *Shruti*, qui est essentiellement « non-humaine », tandis que la *Smriti* comporte les applications à l'ordre humain et est le produit de l'exercice des facultés humaines.

Nous pouvons ajouter ici une autre remarque qui fera ressortir la concordance de divers symbolismes plus étroitement liés entre eux qu'on ne pourrait le supposer à première vue : sous un aspect quelque peu différent de celui que nous venons d'envisager, la ligne verticale représente le principe actif ou masculin (*Purusha*), et

[1] Il est au moins curieux de constater que le mot arabe *sûrat*, qui désigne les chapitres du *Qorân*, est composé exactement des mêmes éléments que le sanscrit *sûtra* ; ce mot a d'ailleurs le sens voisin de « rang » ou « rangée », et sa dérivation est inconnue.

[2] La racine *tan* de ce mot exprime en premier lieu l'idée d'extension.

la ligne horizontale le principe passif ou féminin (*Prakriti*), toute manifestation étant produite par l'influence « non-agissante » du premier sur le second. Or, d'un autre côté, la *Shruti* est assimilée à la lumière directe, figurée par le Soleil, et la *Smriti* à la lumière réfléchie, figurée par la Lune ; mais, en même temps, le Soleil et la Lune, dans presque toutes les traditions, symbolisent aussi respectivement le principe masculin et le principe féminin de la manifestation universelle[1].

Pour en revenir au symbolisme du tissage, il n'est pas appliqué seulement aux écritures traditionnelles ; il est employé aussi pour représenter le monde, ou plus exactement l'ensemble de tous les mondes, c'est-à-dire des états ou des degrés, en multitude indéfinie, qui constituent l'existence universelle. Ainsi, dans les *Upanishads*, le Suprême *Brahma* est désigné comme « Ce sur quoi les mondes sont tissés, comme chaîne et trame », ou par d'autres formules similaires[2]. La chaîne et la trame ont naturellement, ici encore, les mêmes significations respectives que nous venons de définir ; et, d'ailleurs, il y a d'autant plus de rapport entre ces deux applications que l'Univers lui-même, dans certaines traditions, est parfois symbolisé par un livre : nous rappellerons seulement à ce propos le *Liber Mundi* des Rose-Croix, et aussi le symbole bien connu du « Livre de Vie », qui donnerait lieu à des remarques fort intéressantes, mais s'écartant un peu trop de notre sujet pour que nous puissions songer à les formuler présentement[3].

Une autre forme du même symbolisme, qui se rencontre aussi dans la tradition hindoue, est l'image de l'araignée tissant sa toile, image qui est d'autant plus exacte que l'araignée forme cette toile de sa propre substance[4]. En raison de la forme circulaire de la toile, qui est d'ailleurs le schéma plan du sphéroïde cosmogonique, la chaîne est représentée ici par les fils rayonnant autour du centre, et la trame par les fils disposés en circonférences concentriques[5]. Pour revenir de là à la figure ordinaire du tissage, il n'y a qu'à considérer le centre comme indéfiniment éloigné, de telle sorte que les rayons deviennent parallèles, suivant la direction verticale, tandis que les circonférences concentriques deviennent des droites perpendiculaires à ces rayons, c'est-à-dire horizontales.

La chaîne, suivant ce que nous avons dit plus haut, ce sont les principes qui relient entre eux tous les mondes ou tous les états, chacun de ses fils reliant des points correspondants dans les différents états ; la trame, ce sont les ensembles d'événements qui se produisent dans chacun des mondes, et chaque fil de cette trame est ainsi le déroulement des événements dans un monde déterminé. On

---

[1] Pour de plus amples développements sur les rapports de la *Shruti* et de la *Smriti*, nous renverrons à ce que nous en avons dit dans *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, p. 22-23, et dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. l34-l36.

[2] *Mundaka Upanishad*, 2e Mundaka, 2e Khanda, shruti 5. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 3e Adhyâya, 8e Brâhmana, shrutis 7 et 8.

[3] Il y a notamment une relation très curieuse entre ce symbole du « Livre de Vie » et celui de l'« Arbre de Vie » ; peut-être y reviendrons-nous en quelque autre occasion.

[4] Commentaire de Shankarâchârya sur les *Brahma-Sûtras*, 2e Adhyâya, 1er Pâda, sûtra 25.

[5] L'araignée, se tenant au centre, donne l'image du Soleil entouré de ses rayons ; elle peut ainsi être prise comme une figure du « Cœur du Monde ».

pourrait aussi reprendre ici le symbolisme du livre, et dire que tous les événements, envisagés dans la simultanéité de l'« intemporel », sont ainsi inscrits dans ce livre, dont chacun d'eux est pour ainsi dire un caractère, s'identifiant d'autre part à un point du tissu.

À un autre point de vue, on peut dire encore que la manifestation d'un être dans un certain état d'existence est, comme tout événement quel qu'il soit, déterminée par la rencontre d'un fil de la chaîne avec un fil de la trame. Chaque fil de la chaîne est alors un être envisagé dans sa nature essentielle, qui, en tant que projection directe du « Soi » principiel, fait le lien de tous ses états, maintenant son unité propre à travers leur indéfinie multiplicité. Dans ce cas, le fil de la trame que ce fil de la chaîne rencontre en un certain point correspond à un état défini d'existence, et leur intersection détermine les relations de cet être, quant à sa manifestation dans cet état, avec le milieu cosmique dans lequel il se situe sous ce rapport. La nature individuelle d'un être humain, par exemple, est la résultante de la rencontre de ces deux fils ; en d'autres termes, il y aura toujours lieu d'y distinguer deux sortes d'éléments, qui devront être rapportés respectivement au sens vertical et au sens horizontal : les premiers expriment ce qui appartient en propre à l'être considéré, tandis que les seconds proviennent des conditions du milieu.

Ajoutons que les fils dont est formé le « tissu du monde » sont encore désignés, dans un autre symbolisme équivalent, comme les « cheveux de *Shiva* ». On pourrait dire que ce sont en quelque sorte les « lignes de force » de l'Univers manifesté, et que les « directions de l'espace » sont leur représentation dans l'ordre corporel. On voit sans peine de combien d'applications diverses toutes ces considérations sont susceptibles ; mais nous n'avons voulu ici qu'indiquer la signification essentielle de ce symbolisme du tissage, qui est, croyons-nous, fort peu connu en Occident[1].

René Guénon.

[1] On trouve cependant des traces d'un symbolisme du même genre dans l'antiquité gréco-latine, notamment dans le mythe des Parques ; mais celui-ci semble bien ne se rapporter qu'aux fils de la trame et son caractère « fatal » peut en effet s'expliquer par l'absence de la notion de la chaîne, c'est-à-dire par le fait que l'être est envisagé uniquement dans son état individuel, sans aucune intervention de son principe personnel transcendant.

Le Voile d'Isis — N° 123, p. 140-146, mars 1930

ÂTMÂ-GÎTÂ

Dans notre plus récent ouvrage, nous avons fait allusion à un sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui lorsqu'elle est envisagée à ce point de vue, prend le nom d'*Âtmâ-Gîtâ*[1] ; comme on nous a demandé quelques explications à ce sujet, nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de les donner ici.

La *Bhagavad-Gîtâ*, qui est, ainsi qu'on le sait, un épisode détaché du *Mahâbhârata*[2], a été tant de fois traduite dans les langues occidentales qu'elle devrait être bien connue de tout le monde ; mais il n'en est rien, car, à vrai dire, aucune de ces traductions ne témoigne d'une véritable compréhension. Le titre même est généralement rendu d'une façon quelque peu inexacte, par « Chant du Bienheureux », car en réalité, le sens principal de *Bhagavat* est celui de « glorieux » et de « vénérable » ; celui d'« heureux » existe aussi, mais d'une façon très secondaire, et d'ailleurs il convient assez mal dans le cas dont il s'agit[3]. En effet, *Bhagavat* est une épithète qui s'applique à tous les aspects divins, et aussi aux êtres qui sont considérés comme particulièrement dignes de vénération[4] ; l'idée de bonheur, qui est d'ailleurs, au fond, d'ordre tout individuel et humain ne s'y trouve pas nécessairement contenue. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette épithète soit donnée notamment à Krishna, qui n'est pas seulement un personnage vénérable, mais qui, en tant que huitième *avatâra* de *Vishnu*, correspond réellement à un aspect divin ; mais il y a encore ici quelque chose de plus.

Pour comprendre ceci, il faut se souvenir que les deux points de vue vishnuïte et shivaïte, qui correspondent à deux grandes voies convenant à des êtres de nature différente, prennent chacun, comme support pour s'élever vers le Principe suprême, un des deux aspects divins, complémentaires en quelque sorte, auxquels ils doivent leurs désignations respectives, et transposent cet aspect de telle façon qu'ils l'identifient au Principe même, envisagé sans aucune restriction et au-delà de toute détermination ou spécification quelconque. C'est pourquoi les *Shaivas* désignent le Principe suprême comme *Mahâdêva* ou *Mahêshwara*, qui est proprement un équivalent de *Shiva*, tandis que les *Vaishnavas* le désignent de même par quelqu'un des noms de *Vishnu*, comme *Nârâyana* ou *Bhagavat*, ce dernier étant surtout employé par une certaine branche qui porte pour cette raison la dénomination de

[1] Autorité spirituelle et pouvoir temporel, p. 79, note 1.

[2] Nous rappelons que les deux *Itihâsas*, c'est-à-dire le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, faisant partie de la *Smriti*, donc ayant le caractère d'écrits traditionnels, sont tout autre chose que les simples « poèmes épiques », au sens profane et « littéraire », qu'y voient d'ordinaire les Occidentaux.

[3] Il y a une certaine parenté, qui peut prêter à confusion, entre les racines *bhaj* et *bhuj* ; cette dernière, dont le sens primitif est celui de « manger », exprime surtout les idées de jouissance, de possession, de bonheur ; par contre, dans la première et dans ses dérivés, comme *bhaga* et surtout *bhakti*, les idées prédominantes sont celles de vénération, d'adoration, de respect, de dévouement ou d'attachement.

[4] Les Bouddhistes donnent naturellement ce titre à Bouddha, et les Jaïnas le donnent de même à leurs *Tîrtankaras*.

Bhâgavatas. Il n'y a d'ailleurs dans tout cela aucun élément de contradiction : les noms sont multiples comme les voies auxquelles ils se rapportent, mais ces voies, plus ou moins directement conduisent toutes vers le même but ; la doctrine hindoue ne connaît rien de semblable à l'exclusivisme occidental, pour lequel une seule et même voie devrait convenir pareillement à tous les êtres, sans tenir aucun compte des différences de nature qui existent entre ceux-ci.

Maintenant, il sera facile de comprendre que *Bhagavat*, étant identifié au Principe suprême, n'est autre, par là même, que l'*Âtmâ* inconditionné ; et ceci est vrai dans tous les cas, que cet *Âtmâ* soit envisagé dans l'ordre « macrocosmique » ou dans l'ordre « microcosmique », suivant qu'on voudra faire l'application à des points de vue divers ; nous ne pouvons évidemment songer à reproduire tous les développements que nous avons déjà donnés ailleurs à ce sujet[1]. Ce qui nous intéresse le plus directement ici, c'est l'application que nous pouvons appeler « microcosmique » c'est-à-dire celle qui est faite à chaque être considéré en particulier ; à cet égard, Krishna et Arjuna représentent respectivement le « Soi » et le « moi », la personnalité et l'individualité, qui sont *Âtmâ* inconditionné et *jîvâtmâ*. L'enseignement donné par Krishna à Arjuna est, à ce point de vue intérieur, l'intuition intellectuelle supra-rationnelle par laquelle le « Soi » se communique au « moi », lorsque celui-ci est « qualifié » et préparé de telle façon que cette communication puisse s'établir effectivement.

On devra remarquer, car ceci est de la plus grande importance pour ce dont il s'agit, que Krishna et Arjuna sont représentés comme montés sur un même char ; ce char est le « véhicule » de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. En effet, la bataille dont il est question symbolise l'action, d'une façon tout à fait générale, sous une forme appropriée à la nature et à la fonction des Kshatriyas, à qui le livre est plus spécialement destiné[2] ; le champ de bataille (*Kshêtra*) est le domaine de l'action, dans lequel l'individu développe ses possibilités ; et cette action n'affecte aucunement l'être principiel, permanent et immuable, mais concerne seulement l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtmâ*). Les deux qui sont montés sur le même char sont donc la même chose que les deux oiseaux dont il est parlé dans les *Upanishads* : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger[3] ». Ici aussi, avec un symbolisme différent pour représenter l'action, le premier de ces deux oiseaux est *jîvâtmâ*, et le second est *Âtmâ* inconditionné ; il en est encore de même pour les « deux qui sont entrés

[1] Nous renverrons surtout, pour ceci et pour ce qui va suivre, aux considérations que nous avons exposées dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

[2] Il est à noter que ce sens est aussi, très exactement, celui de la conception islamique de la « guerre sainte » (*jihad*) ; l'application sociale et extérieure n'est ici que secondaire, et ce qui le montre bien, c'est qu'elle constitue seulement la « petite guerre sainte » (*jihad seghir*), tandis que la « grande guerre sainte » (*jihad kebir*) est d'ordre purement intérieur et spirituel.

[3] *Mundaka Upanishad*, 3e Mundaka, 1er Khanda, shruti 1 ; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4e Adhyâya, shruti 6.

dans la caverne », dont il est question dans un autre texte[1] ; et, si ces deux sont toujours étroitement unis, c'est que véritablement ils ne sont qu'un au regard de la réalité absolue, car *jîvâtmâ* ne se distingue d'*Âtmâ* qu'en mode illusoire.

Il y a aussi, pour exprimer cette union, et précisément en rapport direct avec l'*Âtmâ-Gîtâ*, un terme qui est particulièrement remarquable : c'est celui de *Naranârâyana*. On sait que *Nârâyana*, « Celui qui marche (ou qui est porté) sur les eaux », est un nom de *Vishnu*, appliqué par transposition à *Paramâtmâ* ou au Principe suprême, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; les eaux représentent ici les possibilités formelles ou individuelles[2]. D'autre part, *nara* ou *nri* est l'homme, l'être individuel en tant qu'appartenant à l'espèce humaine ; et il y a lieu de remarquer l'étroite relation qui existe entre ce mot et celui de *nâra* qui désigne les eaux[3] ; ceci nous entraînerait d'ailleurs trop loin de notre sujet. Ainsi, *Nara* et *Nârâyana* sont respectivement l'individuel et l'Universel, le « moi » et le « Soi », l'état manifesté d'un être et son principe non-manifesté ; et ils sont réunis indissolublement dans l'ensemble *Naranârâyana*, dont il est parlé parfois comme de deux ascètes résidant sur l'Himâlaya, ce qui rappelle plus spécialement le dernier des textes des *Upanishads* que nous avons mentionnés tout à l'heure, texte dans lequel les « deux qui sont entrés dans la caverne » sont désignés en même temps comme « demeurant sur le plus haut sommet[4] ». On dit aussi que, dans ce même ensemble, *Nara* est Arjuna, et *Nârâyana* est Krishna ; ce sont les deux qui sont montés sur le même char, et c'est toujours, sous un nom ou sous un autre, et quelles que soient les formes symboliques employées, *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*.

Ces indications permettront de comprendre ce qu'est le sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, sens par rapport auquel tous les autres ne sont en somme que des applications plus ou moins contingentes. Cela est vrai notamment du sens social, dans lequel les fonctions de contemplation et d'action, se rapportant respectivement au supra-individuel et à l'individuel, sont considérées comme étant celles du Brâhmane et du Kshatriya[5]. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres fixes ou immuables (*sthâvara*), et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants (*jangama*[6]) ; on peut voir sans difficulté l'analogie qui existe entre ces deux classes d'êtres d'une part, et, d'autre part, la personnalité immuable et l'individualité soumise au changement ; et ceci établit immédiatement le lien entre ce sens et le précédent. Nous voyons, en outre, que là même où il est spécialement question du Kshatriya, celui-ci, parce que l'action est sa fonction propre, peut être pris pour symboliser l'individualité quelle qu'elle soit, qui forcément est aussi

[1] *Katha Upanishad*, 1er Adhyâya, 3e Vallî, shruti 1. – La « caverne » n'est autre que la cavité du cœur, qui représente le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du « moi » avec le « Soi ».
[2] Dans la tradition chrétienne, la marche du Christ sur les eaux a une signification qui se rapporte exactement au même symbolisme.
[3] Peut-être, chez les Grecs, le nom de Nérée et des Néréides, nymphes des eaux, n'est-il pas sans rapport avec le sanscrit *nârâ*.
[4] Il y a là une indication des rapports symboliques de la caverne et de la montagne, auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans *Le Roi du Monde*.
[5] Ce point de vue est celui que nous avons développé surtout dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.
[6] L'ensemble des êtres est parfois désigné par le composé *sthâvarajangama*.

engagée dans l'action par les conditions mêmes de son existence, tandis que le Brâhmane, en raison de sa fonction de contemplation ou de connaissance pure, représente les états supérieurs de l'être[1] ; et ainsi l'on pourrait dire que tout être a en lui-même le Brâhmane et le Kshatriya, mais avec prédominance de l'une ou de l'autre des deux natures, suivant que ses tendances le portent principalement du côté de la contemplation ou du côté de l'action. On voit par là que la portée de l'enseignement contenu dans la *Bhagavad-Gîtâ* est loin de se limiter aux Kshatriyas, entendus au sens propre, bien que la forme sous laquelle cet enseignement est exposé leur convienne tout particulièrement ; et, si les Occidentaux, chez qui la nature du Kshatriya se rencontre beaucoup plus fréquemment que celle du Brâhmane, revenaient à la compréhension des idées traditionnelles, une telle forme est sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible.

René Guénon.

[1] C'est pourquoi le Brâhmane est désigné comme un *Dêva* sur la terre, les *Dêvas* correspondant aux états supra-individuels ou informels (quoiqu'encore manifestés) ; cette désignation, qui est rigoureusement juste, semble n'avoir jamais été comprise des Occidentaux.

Le Voile d'Isis — N^o 125, p. 351-355, mai 1930

LA GRANDE GUERRE SAINTE

Dans notre dernier article, nous indiquions, à propos de la *Bhagavad-Gîtâ*, la signification symbolique de la guerre, et nous faisions remarquer que cette conception se trouve non seulement dans la doctrine hindoue, mais aussi dans la doctrine islamique, car tel est le sens réel du *jihad* ou « guerre sainte ».

D'une façon tout à fait générale, on peut dire que la raison d'être essentielle de la guerre, sous quelque point de vue et dans quelque domaine qu'on l'envisage, c'est de faire cesser un désordre et de rétablir l'ordre ; c'est, en d'autres termes, l'unification d'une multiplicité, par les moyens qui appartiennent au monde de la multiplicité elle-même ; c'est à ce titre, et à ce titre seul, que la guerre peut être considérée comme légitime. D'autre part, le désordre est, en un sens, inhérent à toute manifestation prise en elle-même, car la manifestation, en dehors de son principe, donc en tant que multiplicité non unifiée, n'est qu'une série indéfinie de ruptures d'équilibre. La guerre, entendue comme nous venons de le faire, et non limitée à un sens exclusivement humain, représente donc le processus cosmique de réintégration du manifesté dans l'unité principielle ; et c'est pourquoi, au point de vue de la manifestation elle-même, cette réintégration apparaît comme une destruction, ainsi qu'on le voit très nettement par certains aspects du symbolisme de *Shiva* dans la doctrine hindoue.

Si l'on dit que la guerre elle-même est encore un désordre, cela est vrai sous un certain rapport, par là même qu'elle s'accomplit dans le monde de la manifestation et de la multiplicité ; mais c'est un désordre qui est destiné à compenser un autre désordre, et, comme l'enseignent les traditions extrême-orientales, c'est la somme même de tous les désordres, ou de tous les déséquilibres, qui constitue l'ordre total. L'ordre n'apparaît d'ailleurs que si l'on s'élève au-dessus de la multiplicité, si l'on cesse de considérer chaque chose isolément pour envisager toutes choses dans l'unité. C'est là le point de vue de la réalité, car la multiplicité, hors du principe, n'a qu'une existence illusoire ; mais cette illusion, avec le désordre qui lui est inhérent, subsiste tant qu'on n'est pas parvenu, d'une façon pleinement effective (et non pas comme simple conception théorique), à ce point de vue de l'« unité de l'existence » (*Wahdatul-wujûd*) dans tous les modes et tous les degrés de la manifestation universelle.

D'après ce que nous venons de dire, le but même de la guerre, c'est l'établissement de la paix, car la paix n'est pas autre chose que l'ordre, l'équilibre ou l'harmonie, ces trois termes étant à peu près synonymes et désignant tous, sous des aspects quelque peu différents, le reflet de l'unité dans la multiplicité même, lorsque celle-ci est rapportée à son principe. En effet, la multiplicité, alors, n'est pas véritablement détruite, mais elle est « transformée » ; et, quand toutes choses sont ramenées à l'unité, cette unité apparaît dans toutes choses, qui, bien loin de

cesser d'exister, acquièrent au contraire par-là la plénitude de la réalité. C'est ainsi que s'unissent indivisiblement les deux points de vue complémentaires de l'« unité dans la multiplicité et la multiplicité dans l'unité » (*el wahdatu fil-qutrati wa el-qutratu fil-wahdati*), au point central de toute manifestation, qui est le « lieu divin » (*maqâmul-ilahi*) où se résolvent tous les contrastes et toutes les oppositions. Pour celui qui est parvenu en ce point, il n'y a plus de contraires, donc plus de désordre ; c'est le lieu même de l'ordre, de l'équilibre, de l'harmonie ou de la paix, tandis que hors de ce lieu, et pour celui qui y tend seulement sans y être encore arrivé, c'est l'état de guerre tel que nous l'avons défini, puisque les oppositions, en lesquelles réside le désordre, ne sont pas encore surmontées définitivement. Toutes les doctrines traditionnelles sont entièrement d'accord là-dessus, quelle que soit la forme sous laquelle ces idées s'y trouvent exprimées ; et toutes accordent la même importance au symbolisme du point central, qui est le « pôle » autour duquel s'accomplissent les révolutions de l'univers manifesté.

Même dans son sens extérieur et social, la guerre légitime, dirigée contre ceux qui troublent l'ordre et ayant pour but de les y ramener, apparaît essentiellement comme une fonction de « justice », c'est-à-dire en somme comme une fonction équilibrante, quelles que puissent être les apparences secondaires et transitoires ; mais ce n'est là que la « petite guerre sainte », qui est seulement une image de l'autre, de la « grande guerre sainte », celle-ci étant d'ordre purement intérieur et spirituel. On pourrait appliquer ici ce que nous avons dit à maintes reprises quant à la valeur symbolique des faits historiques, qui peuvent être considérés comme représentatifs, selon leur mode, de réalités d'un ordre supérieur.

« La grande guerre sainte », c'est la lutte de l'homme contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'anéantir ces éléments, qui, comme tout ce qui existe, ont aussi leur raison d'être et leur place dans l'ensemble ; il s'agit plutôt, comme nous le disions tout à l'heure, de les « transformer » en les ramenant à l'unité, en les y résorbant en quelque sorte. L'homme doit tendre avant tout et constamment à réaliser l'unité en lui-même, dans tout ce qui le constitue, selon toutes les modalités de sa manifestation humaine : unité de la pensée, unité de l'action, et aussi, ce qui est peut-être le plus difficile, unité entre la pensée et l'action. Il importe d'ailleurs de remarquer que, en ce qui concerne l'action, ce qui vaut essentiellement, c'est l'intention (*niyyah*), car c'est cela seul qui dépend entièrement de l'homme lui-même, sans être affecté ou modifié par les contingences extérieures comme le sont toujours les résultats de l'action. L'unité dans l'intention et la tendance constante vers le centre invariable et immuable sont représentées symboliquement par l'orientation rituelle (*qiblah*), les centres spirituels terrestres étant comme des images visibles du véritable et unique centre de toute manifestation, qui a d'ailleurs son reflet direct dans tous les mondes, au point central de chacun d'eux, et aussi dans tous les êtres, où ce point central est désigné figurativement comme le cœur, en raison de sa correspondance effective avec celui-ci dans l'organisme corporel.

Pour celui qui est parvenu à réaliser parfaitement l'unité en lui-même, toute opposition ayant cessé, l'état de guerre cesse aussi par là même, car il n'y a plus que l'ordre absolu, selon le point de vue total qui est au-delà de tous les points de vue particuliers. À un tel être, rien ne peut nuire désormais, car il n'y a plus pour lui d'ennemis, ni en lui ni hors de lui ; l'unité effectuée au dedans, l'est aussi et en même temps au dehors, ou plutôt il n'y a plus ni dedans ni dehors, cela encore n'étant qu'une de ces oppositions qui se sont désormais effacées à son regard (le regard du troisième œil de *Shiva* selon la tradition hindoue). Établi définitivement au centre de toutes choses, celui-là est à lui-même sa propre loi, parce que sa volonté est une avec le Vouloir universel ; il a obtenu la « grande paix », qui est véritablement la « présence divine » (*Es-Sakinah*, terme identique au nom de la *Shekinah* de la Kabbale hébraïque) ; étant identifié, par sa propre unification, à l'unité principielle elle-même, il voit l'unité en toutes choses et toutes choses dans l'unité, dans l'absolue simultanéité de l'« éternel présent ».

René Guénon.

Mesr, 1er dzul-gadah 1348 H.

Le Voile d'Isis — N° 126, p. 413-421, juin 1930

À PROPOS DES PÈLERINAGES

La récente reproduction, dans le *Voile d'Isis*, du remarquable article de M. Grillot de Givry sur les lieux de pèlerinages nous amène à revenir sur cette question à laquelle nous avons déjà fait ici quelques allusions, ainsi que M. Clavelle le rappelait dans sa présentation de cet article.

Notons tout d'abord que le mot latin *peregrinus*, d'où vient « pèlerin », signifie à la fois « voyageur » et « étranger ». Cette simple remarque donne lieu déjà à des rapprochements assez curieux : en effet, d'une part, parmi les Compagnons, il en est qui se qualifient de « passants » et d'autres d'« étrangers », ce qui correspond précisément aux deux sens de *peregrinus* (lesquels se trouvent d'ailleurs aussi dans l'hébreu *gershôn*) ; d'autre part, dans la Maçonnerie, même moderne et « spéculative », les épreuves symboliques de l'initiation sont appelées « voyages ». D'ailleurs, dans beaucoup de traditions diverses, les différents stades initiatiques sont souvent décrits comme les étapes d'un voyage ; parfois, c'est d'un voyage ordinaire qu'il s'agit, parfois aussi d'une navigation, ainsi que nous l'avons signalé en d'autres occasions. Ce symbolisme du voyage est peut-être d'un usage plus répandu encore que celui de la guerre, dont nous parlions dans notre dernier article ; l'un et l'autre, du reste, ne sont pas sans présenter entre eux un certain rapport, qui s'est même traduit parfois extérieurement dans les faits historiques ; nous pensons notamment ici au lien étroit qui exista, au moyen âge, entre les pèlerinages en Terre Sainte et les Croisades. Ajoutons encore que, même dans le langage religieux le plus ordinaire, la vie terrestre, considérée comme une période d'épreuves, est souvent assimilée à un voyage, et même qualifiée plus expressément de pèlerinage, le monde céleste, but de ce pèlerinage, étant aussi identifié symboliquement à la « Terre Sainte » ou « Terre des Vivants[1] ».

L'état d'« errance », si l'on peut dire, ou de migration, est donc, d'une façon générale, un état de « probation » ; et, ici encore, nous pouvons remarquer que tel est bien en effet son caractère dans des organisations comme le Compagnonnage. En outre, ce qui est vrai à cet égard pour des individus peut l'être aussi, dans certains cas tout au moins pour des peuples pris collectivement : un exemple très net est celui des Hébreux errant pendant quarante ans dans le désert avant d'atteindre la Terre promise. Il faut d'ailleurs faire ici une distinction, car cet état, essentiellement transitoire, ne doit pas être confondu avec l'état nomade qui est normal à certains peuples : même arrivés à la Terre promise, et jusqu'au temps de David et de Salomon, les Hébreux furent un peuple nomade, mais, évidemment, ce

[1] Pour ce qui concerne le symbolisme de la « Terre Sainte » nous renvoyons à notre étude sur le *Roi du Monde*, et aussi à notre article paru dans le numéro spécial du *Voile d'Isis* consacré aux Templiers.

nomadisme n'avait pas le même caractère que leur pérégrination dans le désert[1]. Il y a même lieu d'envisager un troisième cas d'« errance », que l'on peut désigner plus proprement par le mot de « tribulation » : c'est celui des Juifs après leur dispersion, et aussi selon toute vraisemblance, celui des Bohémiens ; mais ceci nous entraînerait trop loin, et nous dirons seulement que ce cas aussi est applicable également à des collectivités et à des individus. On voit par là combien ces choses sont complexes et combien il peut y avoir de distinctions à faire parmi des hommes se présentant extérieurement sous les mêmes apparences, confondus avec les pèlerins au sens ordinaire de ce mot, d'autant plus qu'il faut encore ajouter ceci : il arrive parfois que des initiés, parvenus au but, des « adeptes » même, reprennent, pour des raisons spéciales, cette même apparence de « voyageurs ».

Mais revenons aux pèlerins : on sait que leurs signes distinctifs étaient la coquille (dite de saint Jacques) et le bâton ; ce dernier, qui a aussi un étroit rapport avec la canne compagnonnique, est naturellement un attribut du voyageur, mais il a bien d'autres significations, et peut-être consacrerons-nous quelque jour à cette question une étude spéciale. Quant à la coquille, en certaines régions, elle était appelée « creusille » et ce mot doit être rapproché de celui de « creuset » ce qui nous ramène à l'idée d'épreuves, envisagée plus particulièrement selon un symbolisme alchimique, et entendue dans le sens de la « purification », la *Katharsis* des Pythagoriciens, qui était précisément la phase préparatoire de l'initiation[2].

La coquille étant regardée plus spécialement comme l'attribut de saint Jacques, nous sommes amenés à faire à ce propos une remarque concernant le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle. Les routes que suivaient autrefois les pèlerins sont souvent appelées, aujourd'hui encore, « chemins de saint Jacques » ; mais cette expression a en même temps une tout autre application : le « chemin de saint Jacques », en effet dans le langage des paysans, c'est aussi la Voie Lactée ; et ceci semblera peut-être moins inattendu si l'on observe que Compostelle, étymologiquement, n'est pas autre chose que le « champ étoilé ». Nous rencontrons ici une autre idée, celle des « voyages célestes » d'ailleurs en corrélation avec les voyages terrestres ; c'est encore là un point sur lequel il ne nous est pas possible d'insister présentement, et nous indiquerons seulement que l'on peut pressentir par là une certaine correspondance entre la situation géographique des lieux de pèlerinages et l'ordonnance même de la sphère céleste ; ici, la « géographie sacrée » à laquelle nous avons fait allusion s'intégrera donc dans une véritable « cosmographie sacrée ».

Encore à propos des routes de pèlerinages, il convient de rappeler que M. Joseph Bédier a eu le mérite de reconnaître le lien existant entre les sanctuaires qui en marquaient les étapes et la formation des chansons de geste. Ce fait pourrait être

[1] La distinction des peuples nomades (pasteurs) et sédentaires (agriculteurs), qui remonte aux origines mêmes de l'humanité terrestre, a une grande importance pour la compréhension des caractères spéciaux des différentes formes traditionnelles.

[2] On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans *Le Roi du Monde* sur la désignation des initiés, dans des traditions diverses, par des termes se rapportant à l'idée de « pureté ».

généralisé, nous semble-t-il, et l'on pourrait dire la même chose en ce qui concerne la propagation d'une multitude de légendes dont la réelle portée initiatique est malheureusement presque toujours méconnue des modernes. En raison de la pluralité de leurs sens, les récits de ce genre pouvaient s'adresser à la fois à la foule des pèlerins ordinaires et… aux autres ; chacun les comprenait suivant la mesure de sa propre capacité intellectuelle, et quelques-uns seulement en pénétraient la signification profonde, ainsi qu'il arrive pour tout enseignement initiatique. Il y a lieu de noter aussi que, si divers que fussent les gens qui parcouraient les routes, y compris les colporteurs et même les mendiants, il s'établissait entre eux, pour des raisons sans doute assez difficiles à définir, une certaine solidarité se traduisant par l'adoption en commun d'un langage conventionnel spécial, « argot de la Coquille » ou « langage des pérégrins ». Chose intéressante, M. Léon Daudet a fait remarquer dans un de ses récents livres que beaucoup de mots et de locutions appartenant à ce langage se rencontrent chez Villon et chez Rabelais[1] ; et, au sujet de ce dernier, il indique aussi, ce qui est assez digne de remarque au même point de vue, que, pendant plusieurs années, « il pérégrina à travers le Poitou, province à ce moment-là célèbre par les mystères et les farces qu'on y interprétait et aussi par les légendes qui y couraient ; dans *Pantagruel*, on retrouve trace de ces légendes, de ces farces, et un certain nombre de termes appartenant en propre aux Poitevins[2] ». Si nous citons cette dernière phrase, c'est que, outre qu'il y est fait mention de ces légendes dont nous parlions tout à l'heure, elle soulève encore une autre question en liaison avec ce dont il s'agit ici, celle des origines du théâtre : celui-ci, tout d'abord, fut d'une part essentiellement ambulant, et d'autre part revêtu d'un caractère religieux, au moins quant à ses formes extérieures, – caractère religieux qui est à rapprocher de celui des pèlerins et des gens qui en prenaient les apparences. Ce qui donne encore plus d'importance à ce fait, c'est qu'il n'est pas particulier à l'Europe du moyen âge ; l'histoire du théâtre dans la Grèce antique est tout à fait analogue, et l'on pourrait aussi trouver des exemples similaires dans la plupart des pays d'Orient.

Mais il faut nous borner, et nous envisagerons seulement encore un dernier point, à propos de l'expression de « nobles voyageurs » appliquée aux initiés, ou tout au moins à certains d'entre eux, précisément en raison de leurs pérégrinations. Là-dessus, M. O. V. de L. Milosz a écrit ce qui suit : « Les « nobles voyageurs », c'est le nom secret des initiés de l'antiquité, transmis par la tradition orale à ceux du moyen âge et des temps modernes. Il a été prononcé pour la dernière fois en public le 30 mai 1786, à Paris, au cours d'une séance du Parlement consacrée à l'interrogatoire d'un accusé célèbre (Cagliostro), victime du pamphlétaire Théveneau de Morande. Les pérégrinations des initiés ne se distinguaient des ordinaires voyages d'études que par le fait que leur itinéraire coïncidait rigoureusement, sous ses apparences de course aventureuse, avec les aspirations et les aptitudes les plus secrètes de l'adepte. Les exemples les plus illustres de ces

[1] Les Horreurs de la Guerre, p. 145, 147 et 167.
[2] *Ibid*. p. 173.

pèlerinages nous sont offerts par Démocrite, initié aux secrets de l'alchimie par les prêtres égyptiens et le mage Ostanès, comme aux doctrines asiatiques par ses séjours en Perse et, selon quelques historiens, aux Indes ; Thalès, formé dans les temples d'Égypte et de Chaldée ; Pythagore, qui visita tous les pays connus des anciens (et très vraisemblablement l'Inde et la Chine) et dont le séjour en Perse fut marqué par les entretiens qu'il y eut avec le mage Zaratas, en Gaule par sa collaboration avec les Druides, enfin en Italie par ses discours à l'Assemblée des Anciens de Crotone. À ces exemples, il conviendrait d'ajouter les séjours de Paracelse en France, Autriche, Allemagne, Espagne et Portugal, Angleterre, Hollande, Danemark, Suède, Hongrie, Pologne, Lithuanie, Valachie, Carniole, Dalmatie, Russie et Turquie, ainsi que les voyages de Nicolas Flamel en Espagne, où Maistre Canches lui apprit à déchiffrer les fameuses figures hiéroglyphiques du Livre d'Abraham Juif. Le poète Robert Browning a défini la nature secrète de ces pèlerinages scientifiques dans une strophe singulièrement riche d'intuition : « Je vois mon chemin comme l'oiseau sa route sans trace ; quelque jour, Son jour d'heur, j'arriverai. Il me guide, Il guide l'oiseau. » Les années de voyage de Wilhelm Meister ont la même signification initiatique[1] ». Nous avons tenu à reproduire ce passage en entier, malgré sa longueur, en raison des exemples intéressants qu'il renferme ; sans doute pourrait-on en trouver encore beaucoup d'autres plus ou moins connus, mais ceux-là sont particulièrement caractéristiques, encore qu'ils ne se rapportent peut-être pas tous au même cas parmi ceux que nous avons distingués plus haut, et qu'il ne faille pas confondre les « voyages d'études », même réellement initiatiques avec les missions spéciales des adeptes ou même de certains initiés d'un moindre degré.

Pour en revenir à l'expression de « nobles voyageurs », ce sur quoi nous voulons surtout attirer l'attention, c'est que l'épithète « nobles » semble indiquer qu'elle doit désigner, non pas toute initiation indistinctement, mais plus proprement une initiation de *Kshatriyas*, ou ce qu'on peut appeler l'« art royal » suivant le vocable conservé jusqu'à nos jours par la Maçonnerie. En d'autres termes, il s'agirait alors d'une initiation se rapportant, non à l'ordre métaphysique pur, mais à l'ordre cosmologique et aux applications qui s'y rattachent, ou à tout ce qui en Occident, a été compris sous l'appellation générale d'« hermétisme[2] ». S'il en est ainsi, M. Clavelle a eu parfaitement raison de dire que, tandis que saint Jean correspond au point de vue purement métaphysique de la Tradition, saint Jacques correspondrait plutôt au point de vue des « sciences traditionnelles » ; et, même sans évoquer le rapprochement, cependant fort plausible, avec le « maître Jacques » du compagnonnage, bien des indices concordants tendraient à prouver que cette correspondance est effectivement justifiée. C'est bien à ce domaine, que l'on peut qualifier d'« intermédiaire », que se réfère en effet tout ce qui s'est propagé par la voie des pèlerinages, aussi bien que les traditions du Compagnonnage ou celles des Bohémiens. La connaissance des « petits mystères », qui est celle des lois du

[1] *Les Arcanes*, p. 81-82.
[2] Sur la distinction des deux initiations sacerdotale et royale, nous renverrons à notre dernier livre, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

« devenir », s'acquiert en parcourant la « roue des choses » mais la connaissance des « grands mystères », étant celle des principes immuables, exige la contemplation immobile dans la « grande solitude », au point fixe qui est le centre de la roue, le pôle invariable autour duquel s'accomplissent, sans qu'il y participe, les révolutions de l'Univers manifesté.

René Guénon.

Mesr, I^er^ dzul-hijjah (mois du pèlerinage) 1348 H.

Le Voile d'Isis — N^o^ 127, p. 512-516, juillet 1930

« ET-TAWHÎD »

La doctrine de l'unité, c'est-à-dire l'affirmation que le Principe de toute existence est essentiellement Un, est un point fondamental commun à toutes les traditions orthodoxes, et nous pouvons même dire que c'est sur ce point que leur identité de fond apparaît le plus nettement, se traduisant jusque dans l'expression même. En effet, lorsqu'il s'agit de l'Unité, toute diversité s'efface, et ce n'est que lorsqu'on descend vers la multiplicité que les différences de formes apparaissent, les modes d'expression étant alors multiples eux-mêmes comme ce à quoi ils se rapportent, et susceptibles de varier indéfiniment pour s'adapter aux circonstances de temps et de lieux. Mais « la doctrine de l'Unité est unique » (suivant la formule arabe : *Et-Tawhîdu wâhidun*), c'est-à-dire qu'elle est partout et toujours la même, invariable comme le Principe, indépendante de la multiplicité et du changement qui ne peuvent affecter que les applications d'ordre contingent.

Aussi pouvons-nous dire que, contrairement à l'opinion courante, il n'y a jamais eu nulle part aucune doctrine réellement « polythéiste », c'est-à-dire admettant une pluralité de principes absolue et irréductible. Ce « pluralisme » n'est possible que comme une déviation résultant de l'ignorance et de l'incompréhension des masses, de leur tendance à s'attacher exclusivement à la multiplicité du manifesté : de là l'« idolâtrie » sous toutes ses formes, naissant de la confusion du symbole en lui-même avec ce qu'il est destiné à exprimer, et la personnification des attributs divins considérés comme autant d'êtres indépendants, ce qui est la seule origine possible d'un « polythéisme » de fait. Cette tendance va d'ailleurs en s'accentuant à mesure qu'on avance dans le développement d'un cycle de manifestation, parce que ce développement lui-même est une descente dans la multiplicité, et en raison de l'obscuration spirituelle qui l'accompagne inévitablement. C'est pourquoi les formes traditionnelles les plus récentes sont celles qui doivent énoncer de la façon la plus apparente à l'extérieur l'affirmation de l'Unicité ; et, en fait, cette affirmation n'est exprimée nulle part aussi explicitement et avec autant d'insistance que dans l'Islamisme où elle semble même, si l'on peut dire, absorber en elle toute autre affirmation.

La seule différence entre les doctrines traditionnelles, à cet égard est celle que nous venons d'indiquer : l'affirmation de l'Unité est partout, mais, à l'origine, elle n'avait pas même besoin d'être formulée expressément pour apparaître comme la plus évidente de toutes les vérités, car les hommes étaient alors trop près du Principe pour la méconnaître ou la perdre de vue. Maintenant au contraire, on peut dire que la plupart d'entre eux, engagés tout entiers dans la multiplicité, et ayant perdu la connaissance intuitive des vérités d'ordre supérieur, ne parviennent qu'avec peine à la compréhension de l'Unité ; et c'est pourquoi il devient peu à peu nécessaire, au cours de l'histoire de l'humanité terrestre, de formuler cette

affirmation de l'Unité à maintes reprises et de plus en plus nettement, nous pourrions dire de plus en plus énergiquement.

Si nous considérons l'état actuel des choses, nous voyons que cette affirmation est en quelque sorte plus enveloppée dans certaines formes traditionnelles, qu'elle en constitue même parfois comme le côté ésotérique, en prenant ce mot dans son sens le plus large, tandis que dans d'autres, elle apparaît à tous les regards, si bien qu'on en arrive à ne plus voir qu'elle, quoiqu'il y ait assurément, là aussi, bien d'autres choses, mais qui ne sont plus que secondaires vis-à-vis de celle-là. Ce dernier cas est celui de l'Islamisme, même exotérique ; l'ésotérisme ne fait ici qu'expliquer et développer tout ce qui est contenu dans cette affirmation et toutes les conséquences qui en dérivent, et, s'il le fait en termes souvent identiques à ceux que nous rencontrons dans d'autres traditions, telles que le Vêdânta et le Taoïsme, il n'y a pas lieu de s'en étonner, ni de voir là l'effet d'emprunts qui sont historiquement contestables ; il en est ainsi simplement parce que la vérité est une, et parce que, dans cet ordre principiel, comme nous le disions au début, l'Unité se traduit nécessairement jusque dans l'expression elle-même.

D'autre part, il est à remarquer, toujours en envisageant les choses dans leur état présent, que les peuples occidentaux et plus spécialement les peuples nordiques, sont ceux qui semblent éprouver le plus de difficultés à comprendre la doctrine de l'Unité, en même temps qu'ils sont plus engagés que tous les autres dans le changement et la multiplicité. Les deux choses vont évidemment ensemble et peut-être y a-t-il là quelque chose qui tient, au moins en partie, aux conditions d'existence de ces peuples : question de tempérament, mais aussi question de climat, l'un étant d'ailleurs fonction de l'autre, au moins jusqu'à un certain point. Dans les pays du Nord, en effet, où la lumière solaire est faible et souvent voilée, toutes choses apparaissent aux regards avec une égale valeur, si l'on peut dire, et d'une façon qui affirme purement et simplement leur existence individuelle sans rien laisser entrevoir au-delà ; ainsi, dans l'expérience ordinaire elle-même, on ne voit véritablement que la multiplicité. Il en est tout autrement dans les pays où le soleil, par son rayonnement intense, absorbe pour ainsi dire toutes choses en lui-même, les faisant disparaître devant lui comme la multiplicité disparaît devant l'Unité, non qu'elle cesse d'exister selon son mode propre, mais parce que cette existence n'est rigoureusement rien au regard du Principe. Ainsi, l'Unité devient en quelque sorte sensible : ce flamboiement solaire, c'est l'image de la fulguration de l'œil de Shiva, qui réduit en cendres toute manifestation. Le soleil s'impose ici comme le symbole par excellence du Principe Un (*Allahu Ahad*), qui est l'Être nécessaire, Celui qui seul Se suffit à Lui-même dans Son absolue plénitude (*Allahu Es-Samad*), et de qui dépendent entièrement l'existence et la subsistance de toutes choses, qui hors de Lui ne seraient que néant.

Le « monothéisme », si l'on peut employer ce mot pour traduire *Et-Tawhîd*, bien qu'il en restreigne quelque peu la signification en faisant penser presque inévitablement à un point de vue exclusivement religieux, le « monothéisme »,

disons-nous, a donc un caractère essentiellement « solaire ». Il n'est nulle part plus « sensible » que dans le désert où la diversité des choses est réduite à son minimum, et où, en même temps, les mirages font apparaître tout ce qu'a d'illusoire le monde manifesté. Là, le rayonnement solaire produit les choses et les détruit tour à tour ; ou plutôt, car il est inexact de dire qu'il les détruit, il les transforme et les résorbe après les avoir manifestées. On ne pourrait trouver une image plus vraie de l'Unité se déployant extérieurement dans la multiplicité sans cesser d'être elle-même et sans en être affectée, puis ramenant à elle, toujours selon les apparences, cette multiplicité qui, en réalité, n'en est jamais sortie, car il ne saurait rien y avoir en dehors du Principe, auquel on ne peut rien ajouter et duquel on ne peut rien retrancher, parce qu'Il est l'indivisible totalité de l'Existence unique. Dans la lumière intense des pays d'Orient, il suffit de voir pour comprendre ces choses, pour en saisir immédiatement la vérité profonde ; et surtout il semble impossible de ne pas les comprendre ainsi dans le désert, où le soleil trace les Noms divins en lettres de feu dans le ciel.

René Guénon.

Gebel Seyidna Mousa, 23 shawal 1348 H.
Mesr, Seyidna El-Hussein, 10 moharram 1349 H.
(anniversaire de la bataille de Kerbela).

Le Voile d'Isis — N° 130, p. 714-721, octobre 1930

« EL-FAQRU »

L'être contingent peut être défini comme celui qui n'a pas en lui-même sa raison suffisante ; un tel être, par conséquent, n'est rien par lui-même, et rien de ce qu'il est ne lui appartient en propre. Tel est le cas de l'être humain, en tant qu'individu, ainsi que de tous les êtres manifestés, en quelque état que ce soit, car, quelle que soit la différence entre les degrés de l'Existence universelle, elle est toujours nulle au regard du Principe. Ces êtres, humains ou autres, sont donc, en tout ce qu'ils sont, dans une dépendance complète vis-à-vis du Principe « hors duquel il n'y a rien, absolument rien qui existe[1] » ; c'est dans la conscience de cette dépendance que consiste proprement ce que plusieurs traditions désignent comme la « pauvreté spirituelle ». En même temps, pour l'être qui est parvenu à cette conscience, celle-ci a pour conséquence immédiate le détachement à l'égard de toutes les choses manifestées, car il sait dès lors que ces choses aussi ne sont rien, que leur importance est rigoureusement nulle par rapport à la Réalité absolue. Ce détachement, dans le cas de l'être humain, implique essentiellement et avant tout l'indifférence à l'égard des fruits de l'action, telle que l'enseigne notamment la *Bhagavad-Gîtâ*, indifférence par laquelle l'être échappe à l'enchaînement indéfini des conséquences de cette action : c'est l'« action sans désir » (*nishkâma Karma*), tandis que l'« action avec désir » (*sakâma Karma*) est l'action accomplie en vue de ses fruits.

Par-là, l'être sort donc de la multiplicité ; il échappe, suivant les expressions employées par la doctrine taoïste, aux vicissitudes du « courant des formes », à l'alternance des états de « vie » et de « mort », de « condensation » et de « dissipation[2] », passant de la circonférence de la « roue cosmique » à son centre, qui est désigné lui-même comme « le vide (le non-manifesté) qui unit les rayons et en fait une roue[3] ». « Celui qui est arrivé au maximum du vide, dit aussi Lao-tseu, celui-là sera fixé solidement dans le repos… Retourner à sa racine (c'est-à-dire au Principe à la fois origine première et fin dernière de tous les êtres), c'est entrer dans l'état de repos[4] ». « La paix dans le vide, dit Lie-tseu, est un état indéfinissable ; on ne la prend ni ne la donne ; on arrive à s'y établir[5] ». Cette « paix dans le vide », c'est la « grande paix » (*Es-Sakînah*) de l'ésotérisme musulman[6], qui est en même temps la « présence divine » au centre de l'être, impliquée par l'union avec le Principe, qui ne peut effectivement s'opérer qu'en ce centre même. « À celui qui demeure dans le non-manifesté, tous les êtres se manifestent… Uni au Principe, il est en harmonie, par lui, avec tous les êtres. Uni au Principe, il connaît tout par les

[1] Mohyiddin ibn Arabi, *Risâlatul-Ahadiyah*.
[2] Aristote, dans un sens semblable, dit « génération » et « corruption ».
[3] Tao-te-King, XI.
[4] Tao-te-King, XVI.
[5] Lie-tseu, I.
[6] Voir notre article sur *La grande guerre sainte* (n° de mai 1930).

raisons générales supérieures, et n'use plus, par conséquent, de ses divers sens, pour connaître en particulier et en détails. La vraie raison des choses est invisible, insaisissable, indéfinissable, indéterminable. Seul, l'esprit rétabli dans l'état de simplicité parfaite peut l'atteindre dans la contemplation profonde[1] ».

La « simplicité » dont il a été question plus haut correspond à l'unité « sans dimension » du point primordial, auquel aboutit le mouvement de retour vers l'origine. « L'homme absolument simple fléchit par sa simplicité tous les êtres,… si bien que rien ne s'oppose à lui dans les six régions de l'espace, que rien ne lui est hostile, que le feu et l'eau ne le blessent pas[2] ». En effet, il se tient au centre, dont les six directions sont issues par rayonnement, et où elles viennent, dans le mouvement de retour, se neutraliser deux à deux, de sorte que, en ce point unique, leur triple opposition cesse entièrement, et que rien de ce qui en résulte ou s'y localise ne peut atteindre l'être qui demeure dans l'unité immuable. Celui-ci ne s'opposant à rien, rien non plus ne saurait s'opposer à lui, car l'opposition est nécessairement une relation réciproque, qui exige deux termes en présence, et qui, par conséquent, est incompatible avec l'unité principielle ; et l'hostilité, qui n'est qu'une suite ou une manifestation extérieure de l'opposition, ne peut exister à l'égard d'un être qui est en dehors et au-delà de toute opposition. Le feu et l'eau, qui sont le type des contraires dans le « monde élémentaire », ne peuvent le blesser, car, à vrai dire, ils n'existent même plus pour lui en tant que contraires, étant rentrés, en s'équilibrant et se neutralisant l'un l'autre par la réunion de leurs qualités apparemment opposées, mais réellement complémentaires, dans l'indifférenciation de l'éther primordial.

Ce point central, par lequel s'établit, pour l'être humain, la communication avec les états supérieurs ou « célestes », est aussi la « porte étroite » du symbolisme évangélique, et l'on peut dès lors comprendre ce que sont les « riches » qui ne peuvent y passer : ce sont les êtres attachés à la multiplicité, et qui, par suite, sont incapables de s'élever de la connaissance distinctive à la connaissance unifiée. Cet attachement, en effet, est directement contraire au détachement dont il a été question plus haut, comme la richesse est contraire à la pauvreté, et il enchaîne l'être à la série indéfinie des cycles de manifestation[3]. L'attachement à la multiplicité est aussi, en un certain sens, la « tentation » biblique, qui, en faisant goûter à l'être le fruit de l'« Arbre de la Science du bien et du mal », c'est-à-dire de la connaissance duelle et distinctive des choses contingentes, l'éloigne de l'unité centrale originelle et l'empêche d'atteindre le fruit de l'« Arbre de Vie » ; et c'est bien par là, en effet, que l'être est soumis à l'alternance des mutations cycliques, c'est-à-dire à la naissance et à la mort. Le parcours indéfini de la multiplicité est figuré précisément par les spires du serpent s'enroulant autour de l'arbre qui

[1] *Ibid*. La dernière phrase se rapporte encore aux conditions de l'« état primordial » : c'est ce que la tradition judéo-chrétienne désigne comme l'immortalité de l'homme avant la « chute », immortalité recouvrée par celui qui, revenu au « Centre du Monde », s'alimente à l'« Arbre de Vie ».
[2] Lie-tseu, II.
[3] C'est le *samsâra* bouddhique, la rotation indéfinie de la « roue de vie » dont l'être doit se libérer pour atteindre le *Nirvâna*.

symbolise l'« Axe du Monde » : c'est le chemin des « égarés » (*Ed-dâllîn*), de ceux qui sont dans l'« erreur » au sens étymologique de ce mot, par opposition au « chemin droit » (*Eç-çirâtul-mustaqîm*), en ascension verticale suivant l'axe même, dont il est parlé dans la première *sûrat* du *Qorân*[1].

« Pauvreté », « simplicité », « enfance », ce n'est là qu'une seule et même chose, et le dépouillement que tous ces mots expriment[2] aboutit à une « extinction » qui est, en réalité, la plénitude de l'être, de même que le « non-agir » (*wou-wei*) est la plénitude de l'activité, puisque c'est de là que sont dérivées toutes les activités particulières : « Le Principe est toujours non-agissant, et cependant tout est fait par lui[3] ». L'être qui est ainsi arrivé au point central a réalisé par là même l'intégralité de l'état humain : c'est l'« homme véritable » (*tchenn-jen*) du Taoïsme, et lorsque, partant de ce point pour s'élever aux états supérieurs, il aura accompli la totalisation parfaite de ses possibilités, il sera devenu l'« homme divin » (*cheun-jen*), qui est l'« Homme Universel » (*El-Insânul-Kâmil*) de l'ésotérisme musulman. Ainsi, on peut dire que ce sont les « riches » au point de vue de la manifestation qui sont véritablement les « pauvres » au regard du Principe, et inversement ; c'est ce qu'exprime encore très nettement cette parole de l'Évangile : « Les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers[4] » ; et nous devons constater à cet égard, une fois de plus, le parfait accord de toutes les doctrines traditionnelles, qui ne sont que les expressions diverses de la Vérité une.

René Guénon.

Mesr, 11-12 rabî awal 1349 H. (Mûlid En-Nabi).

[1] Ce « chemin droit » est identique au *Te* ou « Rectitude » de Lao-tseu, qui est la direction qu'un être doit suivre pour que son existence soit selon la « Voie » (*Tao*), ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe.
[2] C'est le « dépouillement des métaux » dans le symbolisme maçonnique.
[3] *Tao-te-King*, XXXVII.
[4] Saint Matthieu, XX, 16.

Le Voile d'Isis — N° 131, p. 794-799, novembre 1930

LES LIMITES DU MENTAL

À la suite de questions posées par quelques-uns de nos lecteurs, nous croyons nécessaire de revenir sur un point que nous avons cependant traité souvent déjà au cours de nos ouvrages : l'insuffisance du mental à l'égard de toute connaissance d'ordre proprement métaphysique et initiatique. Nous sommes obligé d'employer ce terme de « mental », de préférence à tout autre, comme équivalent du sanscrit *manas*, parce qu'il s'y rattache par sa racine ; nous entendons donc, par là, l'ensemble des facultés de connaissance qui sont spécifiquement caractéristiques de l'individu humain (désigné aussi dans diverses langues par des mots ayant la même racine), et dont la principale est la raison.

Nous ne reviendrons pas ici sur la distinction de la raison et de l'intellect pur, supra-individuel, distinction qui a été reconnue, au moins théoriquement, même par certains anciens philosophes occidentaux tels qu'Aristote et les scolastiques, encore qu'ils ne paraissent pas en avoir tiré toutes les conséquences qu'elle implique, Nous dirons seulement que la connaissance métaphysique, au vrai sens de ce mot, étant d'ordre universel serait impossible s'il n'y avait dans l'être une faculté du même ordre, donc transcendante par rapport à l'individu : cette faculté est l'intuition intellectuelle. En effet, toute connaissance étant essentiellement une identification, il est évident que l'individu, comme tel, ne peut pas atteindre la connaissance de ce qui est au delà du domaine individuel, ce qui serait contradictoire ; cette connaissance n'est possible que parce que l'être qui est un individu humain dans un certain état contingent de manifestation est aussi autre chose, en même temps[1]. Il serait absurde de dire que l'homme, en tant qu'homme et par ses moyens humains peut se dépasser lui-même ; mais l'être qui apparaît en ce monde comme un homme est, en réalité, tout autre chose par le principe permanent et immuable qui le constitue dans son essence profonde. Toute connaissance que l'on peut dire vraiment « initiatique » résulte d'une communication établie consciemment avec les états supérieurs ; et c'est à une telle communication que font allusion, si on les entend dans leur sens véritable et sans tenir compte de l'abus qui en est fait parfois, des termes comme ceux d'« inspiration » et de « révélation[2] ».

La connaissance directe de l'ordre transcendant, avec la certitude absolue qu'elle implique, est évidemment, en elle-même, incommunicable et inexprimable ; toute expression, étant nécessairement formelle et par conséquent individuelle, lui est, par là même, inadéquate et ne peut en donner, en quelque sorte, qu'un reflet

[1] Nous faisons allusion ici à la théorie métaphysique des états multiples de l'être, à laquelle se rapporte précisément notre ouvrage actuellement en préparation, sur *Le Symbolisme de la Croix*.

[2] Ces deux mots désignent au fond la même chose, mais envisagée sous deux points de vue quelque peu différents : ce qui est « inspiration », pour l'être même qui le reçoit devient « révélation » pour les autres êtres à qui il le transmet, dans la mesure où cela est possible, en la manifestant extérieurement par un mode d'expression quelconque.

dans l'ordre humain. Ce reflet peut aider certains êtres à atteindre cette même connaissance, en éveillant en eux les facultés supérieures, mais il ne saurait les dispenser de faire personnellement ce que nul ne peut faire pour eux ; il est seulement un « support » pour leur travail intérieur. Tel est le rôle des symboles, qui sont le mode d'expression le mieux approprié à l'enseignement initiatique ; tel peut être également celui du langage ordinaire, qui, lorsqu'il est appliqué aux vérités de cet ordre, prend, lui aussi, une valeur proprement symbolique. Or, le langage humain étant étroitement lié, quant à sa constitution même, à l'exercice de la faculté rationnelle, il s'ensuit que tout ce qui est exprimé ou traduit au moyen de ce langage prend forcément une forme de « raisonnement » ; mais on doit comprendre qu'il ne peut y avoir qu'une similitude purement apparente et extérieure, similitude de forme et non de fond, entre le raisonnement ordinaire, concernant les choses du domaine individuel, et celui qui est destiné à refléter quelque chose des vérités d'ordre supra-individuel. On doit comprendre aussi que celui qui, par l'étude d'un exposé dialectique quelconque, est parvenu à une connaissance théorique de certaines vérités de cet ordre, n'en à pourtant encore aucunement par là une connaissance réelle (ou « réalisée »), en vue de laquelle cette connaissance théorique ne saurait constituer rien de plus qu'une simple préparation.

Cette préparation théorique, si indispensable qu'elle soit en fait (en dehors peut-être de certains cas exceptionnels), n'a qu'une valeur de moyen contingent et accidentel ; tant qu'on s'en tient là, on ne saurait parler d'« initiation », même au degré le plus infime. S'il n'y avait rien de plus ni d'autre, il n'y aurait là en somme que l'analogue, dans un ordre plus élevé, de ce qu'est la philosophie en toute autre spéculation similaire, car une telle connaissance, simplement théorique, n'est que par le mental, tandis que la connaissance effective est par l'« esprit » et l'« âme » (*bir-rûhi wa en-nafsi*). C'est d'ailleurs pourquoi même les simples « mystiques », au sens que ce mot a pris le plus communément dans le monde occidental, sans dépasser les limites du domaine individuel, sont cependant incomparablement supérieurs aux philosophes, voire aux théologiens, car la moindre parcelle de connaissance effective vaut immensément plus que tous les raisonnements qui ne procèdent que du mental[1].

Tant que la connaissance n'est que par le mental, elle n'est qu'une simple connaissance « par reflet », comme celle des ombres que voient les prisonniers de la caverne de Platon, donc une connaissance indirecte et tout extérieure. Passer de l'ombre à la réalité, saisie directement en elle-même, c'est passer de l'« extérieur » (*ez-zâher*) à l'« intérieur » (*el-bâten*) ; ce passage implique la renonciation au mental, c'est-à-dire à toute faculté « discursive », qui est désormais devenue

[1] Nous devons préciser que cette supériorité des mystiques doit s'entendre quant à leur état intérieur ; il peut arriver que, faute de préparation théorique, ils soient incapables d'en exprimer quoi que ce soit d'une façon intelligible. D'autre part, la réalisation de ces mystiques ne peut être que fragmentaire et incomplète : mais elle est en somme tout ce qui demeure possible, en fait de réalisation, là où il n'existe plus aucun enseignement initiatique et traditionnel, et on pourrait dire que la raison d'être de cette réalisation irrégulière, est précisément de maintenir vivant ce qui peut le demeurer encore, en pareil cas.

impuissante, puisqu'elle ne saurait franchir les limites qui lui sont imposées par sa nature même ; l'intuition intellectuelle seule est au delà de ces limites, parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre des facultés individuelles. On peut, en employant le symbolisme fondé sur les correspondances organiques, dire que le centre de la conscience doit être alors transféré du « cerveau » au « cœur » ; pour ce transfert, toute spéculation et toute dialectique ne sauraient évidemment plus être d'aucun usage ; et c'est à partir de là seulement qu'il est possible de parler véritablement d'« initiation » (*et-Taçawwuf*). Le point où commence celle-ci est donc bien au delà de celui où finit tout ce qu'il peut y avoir de relativement valable dans les théories des philosophes ; entre l'un et l'autre, il y à un véritable abime, que la renonciation au mental, comme nous venons de le dire, permet seule de franchir. Celui qui s'attache au raisonnement demeure prisonnier de la forme, qui est la limitation par laquelle se définit l'état individuel ; il ne dépassera donc jamais celui-ci, et il n'ira jamais plus loin que l'« extérieur », c'est-à-dire qu'il demeurera lié au cycle indéfini de la manifestation. Le passage de l'« extérieur » à l'« intérieur », c'est aussi le passage de la multiplicité à l'unité, de la circonférence au centre, au point unique d'où il est possible à l'être humain, restauré dans les prérogatives de l'« état primordial », de s'élever aux états supérieurs et, par la réalisation totale de sa véritable « essence » (*ed-dât*), d'être enfin effectivement ce qu'il est virtuellement de toute éternité. Celui qui se connaît soi-même dans la « vérité » (*el-haqâqah*) de l'« Essence » éternelle et infinie, celui-là connaît et possède toutes choses en soi-même et par soi-même, car il est parvenu à l'état inconditionné qui ne laisse hors de soi aucune possibilité, et cet état, par rapport auquel tous les autres, si élevés soient-ils, ne sont que des stades préliminaires sans commune mesure avec lui, cet état qui est le but ultime de toute initiation, est proprement ce qu'on doit entendre par l'« Identité Suprême ».

René Guénon.

Mesr, 23 rabî thâni 1349 H. (Mûlid Seyidna El-Hussein).

Le Voile d'Isis — N° 130, p. 907-913, décembre 1930

LE SIPHRA DI-TZENIUTHA

Monsieur Paul Vulliaud vient de donner, comme début d'une série de « textes fondamentaux de la Kabbale », une traduction du *Siphra di-Tzeniutha*, précédée d'une longue introduction, beaucoup plus longue que la traduction elle-même, et même que les traductions, car il y a en réalité, dans ce volume, deux versions successives du texte, l'une littérale et l'autre paraphrasée. Cette introduction paraît destinée surtout à montrer que, même après le *Zohar* de Jean de Pauly, un tel travail était loin d'être inutile ; aussi la plus grande partie en est-elle consacrée à un historique détaillé de ladite traduction française du *Zohar*, historique contenant, semble-t-il, à peu près tout ce qu'il est possible de savoir de la vie du traducteur lui-même, personnage véritablement fort énigmatique, et dont les origines ne sont pas encore définitivement éclaircies. Toute cette histoire est fort curieuse, et il n'est pas indifférent, pour expliquer les lacunes et les imperfections de cette œuvre, de savoir dans quelles conditions elle fut réalisée et quelles étranges difficultés eut l'éditeur avec le malheureux Jean de Pauly, quelque peu atteint de la manie de la persécution. Pourtant, nous nous permettrons de trouver que ces détails tiennent ici une trop grande place ; pour un peu, en les lisant, on se prendrait à regretter que M. Vulliaud ne se soit pas consacré à ce qu'on peut appeler les petits côtés de l'histoire, car il y eût sûrement apporté une verve peu ordinaire ; mais les études kabbalistiques y auraient grandement perdu.

Sur l'état présent de ces études, la même introduction contient des considérations générales au cours desquelles M. Vulliaud s'attaque, comme il sait le faire, aux « Docteurs », c'est-à-dire aux « officiels », à qui il avait déjà dit de dures vérités dans sa *Kabbale juive*, puis à un Père jésuite, le P. Bonsirven, que certains, paraît-il, s'efforcent actuellement de présenter comme une autorité incomparable en matière de Judaïsme. Cette discussion est l'occasion d'un certain nombre de remarques fort intéressantes, notamment sur les procédés des Kabbalistes et sur la façon, jugée « stupéfiante » par les critiques, dont ils citent les textes scripturaires ; et M. Vulliaud ajoute à ce propos : « L'exégèse contemporaine s'est montrée incapable, notamment, d'analyser convenablement les « citations » des Évangiles, parce qu'elles s'est résolue à ignorer les procédés de l'herméneutique juive ; il faut se transporter en Palestine, puisque l'œuvre évangélique s'est élaborée dans cette contrée ». Ceci semble s'accorder, en tendance tout au moins, avec les travaux d'un autre Père jésuite, le P. Marcel Jousse ; et il est dommage que celui-ci ne soit pas mentionné, car il eût été piquant de le mettre ainsi en face de son confrère… D'autre part, M. Vulliaud signale très justement que les Catholiques qui tournent en dérision les formules magiques, ou soi-disant telles, contenues dans les ouvrages kabbalistiques, et qui se hâtent de les qualifier de « superstitieuse », devraient bien prendre garde que leurs propres rituels sont remplis de choses du même genre. De même en ce qui concerne l'accusation d'« érotisme » et d'« obscénité » portée contre un certain genre de

symbolisme : « Les critiques qui appartiennent au Catholicisme devraient réfléchir, avant de joindre leur voix à celle des Juifs et des Protestants rationalistes, que la théologie catholique est susceptible, comme la Kabbale, d'être aisément tournée en dérision à propos de ce qui nous occupe ». Il est bon que ces choses soient dites par un écrivain qui fait lui-même profession de Catholicisme ; et, tout spécialement, certains antijuifs et antimaçons fanatiques devraient bien faire leur profit de cette excellente leçon.

Il y aurait encore bien d'autres choses à signaler dans l'introduction, notamment sur l'interprétation chrétienne du *Zohar* : M. Vulliaud fait de justes réserves sur certains rapprochements plutôt forcés établis par Drach et acceptés par Jean de Pauly. Il revient aussi sur la question de l'antiquité du *Zohar*, que les adversaires de la Kabbale s'acharnent à contester avec de bien mauvaises raisons. Mais il y a autre chose que nous nous faisons un plaisir de souligner : M. Vulliaud déclare que, « pour traduire convenablement certains passages essentiels, il était nécessaire d'être initié aux mystères de l'Ésotérisme juif », et que « Pauly a abordé la version du *Zohar* sans posséder cette initiation » ; plus loin, il note que l'Évangile de saint Jean, aussi bien que l'Apocalypse, « s'adressait à des initiés » ; et nous pourrions relever encore d'autres phrases similaires. Il y a donc, chez M. Vulliaud, un certain changement d'attitude dont nous ne pouvons que le féliciter, car, jusqu'ici, il semblait éprouver un étrange scrupule à prononcer le mot « initiation », ou du moins, s'il le faisait, ce n'était guère que pour se moquer de certains « initiés » qu'il aurait dû, pour éviter toute confusion fâcheuse, qualifier plutôt de « pseudo-initiés ». Ce qu'il écrit maintenant est l'exacte vérité : c'est bien d'« initiation » qu'il s'agit, au sens propre du mot, en ce qui concerne la Kabbale aussi bien que tout autre ésotérisme vraiment digne de ce nom ; et nous devons ajouter que cela va beaucoup plus loin que le déchiffrement d'une sorte de cryptographie, qui est ce que M. Vulliaud semble avoir surtout en vue quand il parle comme nous venons de le voir. Cela existe aussi sans doute, mais ce n'est là encore qu'une question de forme extérieure, qui est d'ailleurs loin d'être négligeable, puisqu'il faut passer par là pour arriver à la compréhension de la doctrine ; mais il ne faudrait pas confondre les moyens avec la fin, ni les mettre sur le même plan que celle-ci.

Quoi qu'il en soit, il est bien certain que les Kabbalistes peuvent, le plus souvent, parler en réalité de tout autre chose que de ce dont ils semblent parler ; et ces procédés ne leur sont pas particuliers, loin de là, car on les trouve aussi au moyen âge occidental ; nous avons eu l'occasion de le voir au sujet de Dante et des « Fidèles d'Amour », et nous en avons indiqué alors les principales raisons, qui ne sont pas toutes de simple prudence comme les « profanes » peuvent être tentés de le supposer. La même chose existe aussi dans l'ésotérisme islamique, et développée à un point que personne, croyons-nous, ne peut soupçonner dans le monde occidental ; la langue arabe, aussi bien que la langue hébraïque, s'y prête d'ailleurs admirablement. Ici, on ne trouve pas seulement ce symbolisme, le plus habituel, que M. Luigi Valli, dans l'ouvrage dont nous avons parlé, a montré être commun

aux Soufis et aux « Fidèles d'Amour » ; il y a beaucoup mieux encore : est-il concevable, pour des esprits occidentaux, qu'un simple traité de grammaire, ou de géographie, voire même de commerce, possède en même temps un autre sens qui en fait un ouvrage initiatique de haute portée ? Cela est pourtant, et ce ne sont pas là des exemples donnés au hasard ; ces trois cas sont ceux de livres qui existent très réellement et que nous avons actuellement entre les mains.

Ceci nous amène à formuler une légère critique en ce qui concerne la traduction que M. Vulliaud donne du titre même du *Siphra di-Tzeniutha* : il écrit « Livre Secret », et non « Livre du Secret » et les raisons qu'il en donne nous paraissent peu concluantes. Il est assurément puéril de s'imaginer, comme l'ont fait certains, que « ce titre rappelait la fuite de Siméon ben Yohaï, pendant le temps de laquelle ce rabbi aurait composé en secret cet opuscule » ; mais ce n'est point-là ce que veut dire « Livre du Secret », qui a en réalité une signification beaucoup plus haute et plus profonde que celle de « Livre Secret ». Nous entendons ici faire allusion au rôle important que joue dans certaines traditions initiatiques, celles-là mêmes qui nous occupent présentement, la notion d'un « secret » (en hébreu *sôd*, en arabe *sirr*) qui n'a rien à voir avec la discrétion ou la dissimulation, mais qui est tel par la nature même des choses ; devons-nous rappeler à ce propos que l'Église chrétienne elle-même, dans ses premiers temps, avait une « discipline du secret », et que le mot « mystère », dans son sens originel, désigne proprement l'inexprimable ?

Quant à la traduction elle-même, nous avons dit qu'il y avait deux versions, et elles ne font pas double emploi, car la version littérale, si utile qu'elle soit pour ceux qui veulent se reporter au texte et le suivre de près, est souvent inintelligible. Il en est d'ailleurs toujours ainsi, comme nous l'avons dit en bien des occasions, lorsqu'il s'agit des Livres sacrés ou des autres écrits traditionnels, et, si une traduction devait être nécessairement un « mot à mot » à la façon scolaire et universitaire, on devrait les déclarer véritablement intraduisibles. En réalité, pour nous qui nous plaçons à un tout autre point de vue que celui des linguistes, c'est la version paraphrasée et commentée qui constitue la véritable traduction car c'est elle qui rend effectivement le sens du texte et qui permet de le comprendre, là où la version littérale fait parfois l'effet d'une sorte de « logogriphe », comme le dit M. Vulliaud, ou de divagation incohérente. Nous regrettons seulement que le commentaire ne soit pas plus étendu et plus explicite ; les notes, quoique nombreuses et fort intéressantes, ne sont pas toujours suffisamment « éclairantes », si l'on peut dire, et il est à craindre qu'elles ne puissent être comprises de ceux qui n'auraient pas déjà de la Kabbale une connaissance plus qu'élémentaire ; mais sans doute faut-il attendre la suite de ces « textes fondamentaux », qui, espérons-le, complétera heureusement ce premier volume. M. Vulliaud nous doit et se doit à lui-même de donner maintenant un travail similaire en ce qui concerne l'*Iddra Rabba* et l'*Iddra Zuta*, qui, avec le *Siphra di-Tzeniutha*, comme il le dit, loin d'être simplement « des annexes ou des appendices » du *Zohar*, « en sont, au contraire, les parties centrales », celles qui renferment en quelque sorte, sous la forme la plus concentrée, tout l'essentiel de la doctrine.

René Guénon.

Mesr, 25 jamâd awal 1349 H.

Le Voile d'Isis — N° 133, p. 16-21, janvier 1931

INITIATION SACERDOTALE ET INITIATION ROYALE

Quoique nous ayons déjà traité souvent, et notamment dans notre ouvrage *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, la question des rapports des deux fonctions sacerdotale et royale, et par conséquent des deux initiations correspondantes, nous pensons devoir y revenir une fois encore, en présence de certaines conceptions erronées qui semblent se répandre de divers côtés, et qui tendent à présenter chacune des deux initiations comme formant par elle-même un tout complet, de telle sorte qu'on aurait affaire, non pas à deux degrés hiérarchiques différents, mais à deux types doctrinaux irréductibles. L'intention principale de ceux qui se font les propagateurs d'une telle conception paraît être d'opposer les traditions orientales, qui seraient du type sacerdotal ou contemplatif, et les traditions occidentales, qui seraient du type royal et guerrier ou actif ; et, quand on ne va pas jusqu'à proclamer la supériorité de celles-ci sur celles-là, on prétend tout au moins les mettre sur un pied d'égalité. Ajoutons que ceci s'accompagne généralement, en ce qui concerne les traditions occidentales, de vues historiques quelque peu fantaisistes sur leur origine, telles, par exemple, que l'hypothèse d'une « tradition méditerranéenne » primitive et unique, qui probablement n'a jamais existé.

En réalité, à l'origine, et antérieurement à la division des castes, les deux fonctions sacerdotale et royale n'existaient pas à l'état distinct et différencié ; elles étaient contenues l'une et l'autre dans leur principe commun, qui est au delà des castes, et dont celles-ci ne sont sorties que dans une phase ultérieure du cycle de l'humanité terrestre. Il est d'ailleurs évident que, dès que les castes ont été distinguées, toute organisation sociale a dû les comporter toutes également, puisqu'elles représentent différentes fonctions qui doivent nécessairement coexister ; on ne peut concevoir une société composée uniquement de Brâhmanes, ni une autre composée uniquement de Kshatriyas. La coexistence de ces fonctions implique leur hiérarchisation, conformément à leur nature propre, et par conséquent celle des individus qui les remplissent ; le Brâhmane est supérieur au Kshatriya par nature, et non pas parce qu'il a pris plus ou moins arbitrairement la première place dans la société ; il l'est parce que la connaissance est supérieure à l'action, parce que le domaine « métaphysique » est supérieur au domaine « physique », comme le principe est supérieur à ce qui en dérive ; et de là provient, non moins naturellement, la distinction des « grands mystères », constituant proprement l'initiation sacerdotale, et des « petits mystères », constituant proprement l'initiation royale.

Cela étant, toute tradition, pour être régulière et complète, doit comporter à la fois les deux initiations, celle des « grands mystères » et celle des « petits mystères », la seconde étant d'ailleurs subordonnée à la première, comme l'indiquent les termes mêmes qui les désignent. Cette subordination n'a pu être niée

que par les Kshatriyas révoltés, qui se sont efforcés de renverser les rapports normaux, et qui, dans certains cas, ont pu réussir à constituer une sorte de tradition irrégulière ct incomplète, réduite aux « petits mystères », les seuls dont ils avaient la connaissance, et présentant faussement ceux-ci comme la doctrine totale. Dans un pareil cas, l'initiation royale seule subsiste, d'ailleurs dégénérée et déviée par le fait même qu'elle n'est plus rattachée au principe qui la légitimait ; quant au cas contraire, celui où l'initiation sacerdotale seule existerait, il est assurément impossible d'en trouver nulle part le moindre exemple. Cela suffit à remettre les choses au point : s'il y à vraiment deux types d'organisations traditionnelles et initiatiques, c'est que l'un est régulier et l'autre irrégulier, l'un complet et l'autre incomplet ; il ne saurait en être autrement, et cela d'une façon absolument générale, en Occident aussi bien qu'en Orient.

Certes, nous avons dit nous-mêmes, en maintes occasions, que, dans l'état actuel des choses tout au moins, les tendances contemplatives sont beaucoup plus largement répandues en Orient et les tendances actives (ou plutôt « agissantes ») en Occident ; mais ce n'est là qu'une question de proportion, et non pas d'exclusivité. S'il y avait une organisation traditionnelle en Occident, ce qui n'est pas le cas actuellement, elle devrait normalement, tout aussi bien que celles de l'Orient, comporter à la fois l'initiation sacerdotale et l'initiation royale, sous une forme ou sous une autre, mais toujours avec reconnaissance de la supériorité de la première sur la seconde, et cela quel que soit d'ailleurs le nombre des individus qui seraient respectivement aptes à recevoir l'une ou l'autre de ces deux initiations, car le nombre n'y fait rien et ne saurait aucunement modifier ce qui est inhérent à la nature même des choses,

Ce qui peut faire illusion, c'est qu'en Occident, où toute organisation réellement initiatique a disparu (en dépit du maintien, dans quelques cas, de certaines formes symboliques incomprises), on trouve plus facilement aujourd'hui les vestiges de l'initiation royale que ceux de l'initiation sacerdotale ; et même, par un phénomène assez étrange, on voit parfois reparaître, d'une façon plus ou moins fragmentaire, quelque chose de ces traditions déviées qui furent, en des circonstances fort diverses de temps et de lieu, le produit de la révolte des Kshatriyas, et dont le caractère « naturaliste » constitue toujours la marque principale. Il ne convient pas, pour le moment tout au moins, d'y insister davantage ni de donner des exemples précis ; nous signalerons seulement la prépondérance accordée fréquemment, en pareil cas, au point de vue « magique » (et il ne faut d'ailleurs pas entendre exclusivement par là la recherche d'effets extérieurs plus ou moins extraordinaires), résultat de l'altération des sciences traditionnelles séparées de leur principe métaphysique.

Le « mélange des castes », c'est-à-dire en somme la destruction de toute vraie hiérarchie, caractéristique de la dernière période du Kali-Yuga, rend d'ailleurs plus difficile, tout au moins pour ceux qui ne vont pas jusqu'au fond des choses, de déterminer exactement la nature réelle d'éléments comme ceux auxquels nous

faisons allusion ; et encore ne sommes-nous sans doute pas arrivés au degré le plus extrême de la confusion. Le cycle historique, parti d'un niveau supérieur à la distinction des castes, doit aboutir, par une descente graduelle dont nous avons retracé ailleurs les différentes étapes, à un niveau inférieur à cette même distinction, car il y à évidemment deux façons opposées d'être en dehors des castes : on peut être au delà ou en deçà, au-dessus de la plus haute ou au-dessous de la plus basse d'entre elles ; et, si le premier de ces deux cas était normalement celui des hommes du début du cycle, le second sera devenu celui de l'immense majorité dans sa phase finale ; on en voit dès maintenant des indices assez nets pour qu'il soit inutile de nous y arrêter davantage, car nul ne peut nier que la tendance au nivellement par en bas soit un des caractères les plus frappants de l'époque actuelle.

On pourrait cependant objecter ceci : si la fin d'un cycle doit nécessairement coïncider avec le commencement d'un autre, comment le point le plus bas pourra-t-il rejoindre le point le plus haut ? Un redressement devra s'opérer en effet, et ne sera possible précisément que lorsque le point le plus bas aura été atteint ; ceci se rattache au secret du « renversement des pôles ». Ce redressement devra d'ailleurs être préparé, même visiblement, avant la fin du cycle actuel ; mais il ne pourra l'être que par celui qui, unissant en lui les puissances du Ciel et de la Torre, celles de l'Orient ct de l'Occident, manifestera au dehors, à la fois dans le domaine de la connaissance et dans celui de l'action, le double pouvoir sacerdotal et royal conservé à travers tous les âges, dans l'intégrité de son principe unique, par les détenteurs cachés de la Tradition primordiale. Il serait d'ailleurs vain de vouloir chercher dès maintenant à savoir quand et comment une telle manifestation se produira, ct sans doute sera-t-elle fort différente de tout ce qu'on pourrait imaginer à ce sujet ; les « mystères du Pôle » (*Asrâr quibâniyah*) sont bien gardés, et rien n'en pourra être connu à l'extérieur avant que le temps fixé ne soit accompli,

René Guénon.

Mesr, 7 rajab 1349 H.

Le Voile d'Isis — N° 134, p. 75-84, février 1931

LA SCIENCE DES LETTRES (ILMUL-HURÛF)

Dans les préliminaires de son étude sur « La Théodicée de la Kabbale » (n° d'octobre 1930), M. Warrain, après avoir dit que « l'hypothèse kabbalistique est que la langue hébraïque est la langue parfaite enseignée par Dieu au premier homme », croit devoir faire des réserves sur « la prétention illusoire de détenir les éléments purs de la langue naturelle, alors qu'on n'en possède que des bribes et des déformations ». Il n'en admet pas moins qu'« il reste probable que les langues anciennes découlent d'une langue hiératique composée par des inspirés », qu'« il doit donc y avoir des mots exprimant l'essence des choses et leurs rapports numériques », et qu'« on peut en dire autant pour les arts divinatoires ». Nous pensons qu'il sera bon d'apporter quelques précisions sur cette question ; mais nous tenons à faire remarquer tout d'abord que M. Warrain s'est placé à un point de vue que l'on peut dire surtout philosophique, tandis que nous entendons nous tenir ici strictement, comme nous le faisons toujours d'ailleurs, sur le terrain initiatique et traditionnel.

Un premier point sur lequel il importe d'attirer l'attention est celui-ci : l'affirmation d'après laquelle la langue hébraïque serait la langue même de la révélation primitive semble bien n'avoir qu'un caractère tout exotérique et ne pas être au fond même de la doctrine kabbalistique, mais, en réalité, recouvrir simplement quelque chose de beaucoup plus profond. La preuve en est que la même chose se rencontre également pour d'autres langues, et que cette affirmation de « primordialité », si l'on peut dire, ne saurait, prise à la lettre, être justifiée dans tous les cas, puisqu'il y aurait là une contradiction évidente. Il en est ainsi notamment pour la langue arabe, et c'est même une opinion assez communément répandue, dans les pays où elle est en usage, que celle d'après laquelle elle aurait été la langue originelle de l'humanité ; mais ce qui est remarquable, et ce qui nous a fait penser que le cas doit être le même en ce qui concerne l'hébreu, c'est que cette opinion vulgaire est si peu fondée et si dépourvue d'autorité qu'elle est en contradiction formelle avec le véritable enseignement traditionnel de l'Islam, suivant lequel la langue « adamique » était la « langue syriaque », *loghah sûryâniyah*, qui n'a d'ailleurs rien à voir avec le pays désigné actuellement sous le nom de Syrie, non plus qu'avec aucune des langues plus ou moins anciennes dont les hommes ont conservé le souvenir jusqu'à nos jours. Cette *loghah sûryâniyah* est proprement, suivant l'interprétation qui est donnée de son nom, la langue de l'« illumination solaire », *shems-ishrâqyah* ; en fait, *Sûryâ* est le nom sanscrit du Soleil, et ceci semblerait indiquer que sa racine *sur*, une de celles qui désignent la lumière, appartenait elle-même à cette langue originelle. Il s'agit donc de cette Syrie primitive dont Homère parle comme d'une île située « au-delà d'Ogygie », ce qui l'identifie à la *Tula* hyperboréenne, et « où sont les révolutions du Soleil ».

D'après Josèphe, la capitale de ce pays s'appelait Héliopolis, « ville du Soleil[1] », nom donné ensuite à la ville d'Égypte appelée aussi *On*, de même que Thèbes aurait été tout d'abord un des noms de la capitale d'Ogygie. Les transferts successifs de ces noms et bien d'autres encore seraient particulièrement intéressants à étudier en ce qui concerne la constitution des centres spirituels secondaires de diverses périodes, constitution qui est en étroit rapport avec celle même des langues destinées à servir de « véhicules » aux formes traditionnelles correspondantes. Ces langues sont celles auxquelles on peut donner proprement le nom de « langues sacrées » ; et c'est précisément sur la distinction qui doit être faite entre ces langues sacrées et les langues vulgaires ou profanes que repose essentiellement la justification des méthodes kabbalistiques, ainsi que des procédés similaires qui se rencontrent dans d'autres traditions.

Nous pouvons dire ceci : de même que tout centre spirituel secondaire est comme une image du Centre suprême et primordial, ainsi que nous l'avons expliqué dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, toute langue sacrée, ou « hiératique » si l'on veut, peut être regardée comme une image ou un reflet de la langue originelle, laquelle est la langue sacrée par excellence ; celle-ci est la « Parole perdue », ou plutôt cachée pour les hommes de l'« âge sombre », de même que le Centre suprême est devenu pour eux invisible et inaccessible. Mais il ne s'agit point là « de bribes et de déformations » ; il s'agit au contraire d'adaptations régulières nécessitées par les circonstances de temps et de lieux, c'est-à-dire en somme par le fait que, suivant ce qu'enseigne Seyidi Mohyiddin ibn Arabi au début de la seconde partie d'*El-Futûhâtul-Mekkiyah*, chaque prophète ou révélateur devait forcément employer un langage susceptible d'être compris de ceux à qui il s'adressait, donc plus spécialement approprié à la mentalité de tel peuple et de telle époque. Cette raison est celle de la diversité même des formes traditionnelles, et c'est cette diversité qui entraîne, comme conséquence immédiate, celle des langues qui doivent leur servir de moyens d'expression respectifs ; ce sont donc toutes les langues sacrées qui doivent être regardées comme étant véritablement l'œuvre d'« inspirés » sans quoi elles ne sauraient être aptes au rôle auquel elles sont essentiellement destinées. Pour ce qui est de la langue primitive, son origine devait être « non humaine », comme celle de la tradition primordiale elle-même ; et toute langue sacrée participe encore de ce caractère en ce qu'elle est, dans sa structure (*el-mabâni*) et dans sa signification (*el-maâni*), un reflet de cette langue primitive. Ceci peut d'ailleurs se traduire de différentes façons, qui n'ont pas la même importance dans tous les cas, car la question d'adaptation intervient ici encore : telle est par exemple la forme symbolique des signes employés pour l'écriture[2] ;

[1] Cf. *La Citadelle solaire* des Rose-Croix, *La Cité du soleil* de Campanella, etc. C'est à cette première Héliopolis que devrait en réalité être rapporté le symbolisme cyclique du Phénix.

[2] Cette forme peut d'ailleurs avoir subi des modifications correspondant à des réadaptations traditionnelles ultérieures, ainsi que cela eut lieu pour l'hébreu après la captivité de Babylone ; nous disons qu'il s'agit d'une réadaptation, car il est invraisemblable que l'ancienne écriture se soit réellement perdue dans une courte période de soixante-dix ans, et il est même étonnant qu'on semble généralement ne pas s'en apercevoir. Des faits du même genre ont dû, à des époques plus ou moins éloignées, se produire également pour d'autres écritures, notamment pour l'alphabet sanscrit et, dans une certaine mesure, pour les idéogrammes chinois.

telle est aussi, et plus particulièrement pour l'hébreu et l'arabe, la correspondance des nombres avec les lettres, et par conséquent avec les mots qui sont composés de celles-ci.

Il est assurément difficile aux Occidentaux de se rendre compte de ce que sont vraiment les langues sacrées, car, dans les conditions actuelles tout au moins, ils n'ont de contact direct avec aucune d'entre elles ; et nous pouvons rappeler à ce propos ce que nous avons dit plus généralement en d'autres occasions de la difficulté d'assimilation des « sciences traditionnelles », beaucoup plus grande que celle des enseignements d'ordre purement métaphysique, en raison de leur caractère spécialisé qui les attache indissolublement à telle ou telle forme déterminée, et qui ne permet pas de les transporter telles quelles d'une civilisation à une autre, sous peine de les rendre entièrement inintelligibles, ou bien de n'avoir qu'un résultat tout illusoire, sinon même complètement faux. Ainsi, pour comprendre effectivement toute la portée du symbolisme des lettres et des nombres, il faut le vivre, en quelque sorte, dans son application jusqu'aux circonstances mêmes de la vie courante, ainsi que cela est possible dans certains pays orientaux ; mais il serait absolument chimérique de prétendre introduire des considérations et des applications de ce genre dans les langues européennes, pour lesquelles elles ne sont point faites, et où la valeur numérique des lettres, notamment, est une chose inexistante. Les essais que certains ont voulu tenter dans cet ordre d'idées, en dehors de toute donnée traditionnelle, sont donc erronés dès leur point de départ ; et, si on a parfois obtenu cependant quelques résultats justes, par exemple au point de vue « onomantique », ceci ne prouve pas la valeur et la légitimité des procédés, mais seulement l'existence d'une sorte de faculté « intuitive » (qui, bien entendu, n'a rien de commun avec la véritable intuition intellectuelle) chez ceux qui les ont mis en œuvre, ainsi qu'il arrive d'ailleurs fréquemment dans les « arts divinatoires[1] ».

Pour exposer le principe métaphysique de la « science des lettres » (en arabe *ilmul-hurûf*), Seyidi Mohyiddin, dans *El-Futûhâtul-Mekkiyah*, envisage l'univers comme symbolisé par un livre : c'est le symbole bien connu du *Liber Mundi* des Rose-Croix, et aussi du *Liber Vitae* apocalyptique[2]. Les caractères de ce livre sont, en principe, tous écrits simultanément et indivisiblement par la « plume divine » (*El-Qalamul-ilâhi*) ; ces « lettres transcendantes » sont les essences éternelles ou les idées divines ; et, toute lettre étant en même temps un nombre, on remarquera l'accord de cet enseignement avec la doctrine pythagoricienne. Ces mêmes « lettres transcendantes », qui sont toutes les créatures, après avoir été condensées principiellement dans l'omniscience divine, sont, par le souffle divin, descendues

[1] Il semble qu'on puisse en dire autant, en dépit de l'apparence « scientifique » des méthodes, en ce qui concerne les résultats obtenus par l'astrologie moderne, si éloignée de la véritable astrologie traditionnelle ; celle-ci, dont les clefs semblent bien perdues, était d'ailleurs tout autre chose qu'un simple « art divinatoire », bien qu'évidemment susceptible d'applications de cet ordre, mais à titre tout à fait secondaire et « accidentel ».

[2] Nous avons déjà eu l'occasion de signaler le rapport qui existe entre ce symbolisme du « Livre de Vie » et celui de l'« Arbre de Vie » : les feuilles de l'arbre et les caractères du livre représentent pareillement tous les êtres de l'univers (les « dix mille êtres » de la tradition extrême-orientale).

aux lignes inférieures, et ont composé et formé l'Univers manifesté. Un rapprochement s'impose ici avec le rôle que jouent également les lettres dans la doctrine cosmogonique du *Sepher Ietsirah* ; la « science des lettres » a d'ailleurs une importance à peu près égale dans la Kabbale hébraïque et dans l'ésotérisme islamique[1].

Partant de ce principe, on comprendra sans peine qu'une correspondance soit établie entre les lettres et les différentes parties de l'Univers manifesté, et plus particulièrement de notre monde ; l'existence des correspondances planétaires et zodiacales est, à cet égard, assez connue pour qu'il soit inutile d'y insister davantage, et il suffit de noter que ceci met la « science des lettres » en rapport étroit avec l'astrologie envisagée comme science « cosmologique[2] ». D'autre part, en vertu de l'analogie constitutive du « microcosme » (*el-Kawnus-seghir*) avec le « macrocosme » (*el-Kawnul-kebir*), ces mêmes lettres correspondent également aux différentes parties de l'organisme humain ; et, à ce propos, nous signalerons en passant qu'il existe une application thérapeutique de la « science des lettres », chaque lettre étant employée d'une certaine façon pour guérir les maladies qui affectent spécialement l'organe correspondant.

Il résulte aussi de ce qui vient d'être dit que la « science des lettres » doit être envisagée dans des ordres différents, que l'on peut en somme rapporter aux « trois mondes » : entendue dans son sens supérieur, c'est la connaissance de toutes choses dans le principe même, en tant qu'essences éternelles au-delà de toute manifestation ; dans un sens que l'on peut dire moyen, c'est la cosmogonie, c'est-à-dire la connaissance de la production ou de la formation du monde manifesté ; enfin, dans le sens inférieur, c'est la connaissance des vertus des noms et des nombres, en tant qu'ils expriment la nature de chaque être, connaissance permettant, à titre d'application, d'exercer par leur moyen, et en raison de cette correspondance, une action d'ordre « magique » sur les êtres eux-mêmes et sur les événements qui les concernent. En effet, suivant ce qu'expose Ibn Khaldûn, les formules écrites, étant composées des mêmes éléments qui constituent la totalité des êtres, ont, par là, la faculté d'agir sur ceux-ci ; et c'est aussi pourquoi la connaissance du nom d'un être, expression de sa nature propre, peut donner un pouvoir sur lui ; c'est cette application de la « science des lettres » qui est habituellement désignée par le nom de *sîmîâ*[3]. Il importe de remarquer que ceci va beaucoup plus loin qu'un simple procédé « divinatoire » : on peut tout d'abord, au moyen d'un calcul (*hisâb*) effectué sur les nombres correspondant aux lettres et aux

[1] Il faut encore remarquer que le « Livre du Monde » est en même temps le « Message divin » (*Er-Risâlatul-ilâhiyah*), archétype de tous les Livres sacrés ; les écritures traditionnelles n'en sont que des traductions en langage humain. Cela est affirmé expressément du *Véda* et du *Qorân* ; l'idée de l'« Évangile éternel » montre aussi que cette même conception n'est pas entièrement étrangère au christianisme, ou que du moins elle ne l'a pas toujours été.

[2] Il y a aussi d'autres correspondances, avec les éléments, les qualités sensibles, les sphères célestes, etc. ; les lettres de l'alphabet arabe, étant au nombre de vingt-huit, sont également en relation avec les mansions lunaires.

[3] Ce mot *sîmîâ* ne semble pas purement arabe ; il vient vraisemblablement du grec *sêmeia*, « signes », ce qui en fait à peu près l'équivalent du nom de la *gematria* kabbalistique, mot d'origine grecque également, et dérivé non de *geometria* comme on le dit le plus souvent, mais de *grammateia* (de *grammata*, « lettres »).

noms, arriver à la prévision de certains événements[1] ; mais ceci ne constitue en quelque sorte qu'un premier degré, le plus élémentaire de tous, et il est possible d'effectuer ensuite, sur les résultats de ce calcul, des mutations qui devront avoir pour effet d'amener une modification correspondante dans les événements eux-mêmes.

Ici encore, il faut d'ailleurs distinguer des degrés bien différents, comme dans la connaissance elle-même dont ceci n'est qu'une application et une mise en œuvre : quand cette action s'exerce seulement dans le monde sensible, ce n'est que le degré le plus inférieur, et c'est dans ce cas qu'on peut parler proprement de « magie » ; mais il est facile de concevoir qu'on a affaire à quelque chose d'un tout autre ordre quand il s'agit d'une action ayant une répercussion dans les mondes supérieurs. Dans ce dernier cas on est évidemment dans l'ordre « initiatique » au sens le plus complet de ce mot ; et seul peut opérer activement dans tous les mondes celui qui est parvenu au degré du « soufre rouge » (*el-Kebrîtul-ahmar*), désignation indiquant une assimilation, qui pourra paraître à certains quelque peu inattendue, de la « science des lettres » avec l'alchimie[2]. En effet, ces deux sciences, entendues dans leur sens profond, n'en sont qu'une en réalité ; et ce qu'elles expriment l'une et l'autre, sous des apparences très différentes, n'est rien d'autre que le processus même de l'initiation, qui reproduit d'ailleurs rigoureusement le processus cosmogonique, la réalisation totale des possibilités d'un être s'effectuant nécessairement en passant par les mêmes phases que celle de l'Existence universelle[3].

René Guénon.

Mesr, 10 shaabân 1349 H.

---

[1] On peut aussi, dans certains cas, obtenir par un calcul du même genre la solution de questions d'ordre doctrinal ; et cette solution se présente parfois sous une forme symbolique des plus remarquables.

[2] Seyidi Mohyiddin est appelé Es-Sheikhul-akbar wa el-Kebrîtul-ahmar.

[3] Il est au moins curieux de remarquer que le symbolisme maçonnique lui-même, dans lequel la « Parole perdue » et sa recherche jouent d'ailleurs un rôle important, caractérise les degrés initiatiques par des expressions manifestement empruntées à la « science des lettres » : épeler, lire, écrire. Le « Maître », qui a parmi ses attributs la « planche à tracer », s'il était vraiment ce qu'il doit être, serait capable, non seulement de lire, mais aussi d'écrire au « Livre de Vie », c'est-à-dire de coopérer consciemment à la réalisation du plan du « Grand Architecte de l'Univers » ; on peut juger par-là de la distance qui sépare la possession nominale de ce grade de sa possession effective !

Le Voile d'Isis — N° 135, p. 145-150, mars 1931

L'ÉCORCE ET LE NOYAU (EL QISHR WA EL-LOBB)

Ce titre, qui est celui d'un des nombreux traités de Seyidi Mohyiddin ibn Arabi, exprime sous une forme symbolique les rapports de l'exotérisme et de l'ésotérisme, comparés respectivement à l'enveloppe d'un fruit et à sa partie intérieure, pulpe ou amande[1]. L'enveloppe ou l'écorce (*el-qishr*) c'est la *shariyah*, c'est-à-dire la loi religieuse extérieure, qui s'adresse à tous et qui est faite pour être suivie par tous, comme l'indique d'ailleurs le sens de « grande route » qui s'attache à la dérivation de son nom. Le noyau (*el-lobb*), c'est la *haqîqah*, c'est-à-dire la vérité ou la réalité essentielle, qui au contraire de la *shariyah*, n'est pas à la portée de tous, mais est réservée à ceux qui savent la découvrir sous les apparences et l'atteindre à travers les formes extérieures qui la recouvrent, la protégeant et la dissimulant tout à la fois[2]. Dans un autre symbolisme, *shariyah* et *haqîqah* sont aussi désignées respectivement comme le « corps » (*el-jism*) et la « moelle » (*el-mukh*[3]), dont les rapports sont exactement les mêmes que ceux de l'écorce et du noyau ; et sans doute trouverait-on encore d'autres symboles équivalent à ceux-là.

Ce dont il s'agit, sous quelque désignation que ce soit, c'est toujours l'« extérieur » (*ez-zâher*) et l'« intérieur » (*el-bâten*), c'est-à-dire l'apparent et le caché, qui d'ailleurs sont tels par leur nature même, et non pas par l'effet de conventions quelconques ou de précautions prises artificiellement, sinon arbitrairement, par les détenteurs de la doctrine traditionnelle. Cet « extérieur » et cet « intérieur » sont figurés par la circonférence et son centre, ce qui peut être considéré comme la coupe même du fruit évoqué par le symbolisme précédent, en même temps que nous sommes ainsi ramenés d'autre part à l'image, commune à toutes les traditions, de la « roue des choses ». En effet, si l'on envisage les deux termes dont il s'agit au sens universel, et sans se limiter à l'application qui en est faite le plus habituellement à une forme traditionnelle particulière, on peut dire que la *shariyah*, la « grande route » parcourue par tous les êtres, n'est pas autre chose que ce que la tradition extrême-orientale appelle le « courant des formes » tandis que la *haqîqah*, la vérité une et immuable, réside dans l'« invariable milieu[4] ». Pour passer de l'une à l'autre, donc de la circonférence au centre, il faut suivre un des

[1] Signalons incidemment que le symbole du fruit a un rapport avec l'« Œuf du Monde », ainsi qu'avec le cœur.

[2] On pourra remarquer que le rôle des formes extérieures est en rapport avec le double sens du mot « révélation », puisqu'elles manifestent et voilent en même temps la doctrine essentielle, la vérité une, comme la parole le fait d'ailleurs inévitablement pour la pensée qu'elle exprime ; et ce qui est vrai de la parole, à cet égard, l'est aussi de tout autre expression formelle.

[3] On se rappellera ici la « substantifique moelle » de Rabelais, qui représente aussi une signification intérieure et cachée.

[4] Il est à remarquer, à propos de la tradition extrême-orientale, qu'on y trouve des équivalents très nets de ces deux termes, non comme deux aspects exotérique et ésotérique d'une même doctrine, mais comme deux enseignements séparés, du moins depuis l'époque de Confucius et de Lao-tseu : on peut dire en effet, en toute rigueur, que le Confucianisme correspond à la *shariyah* et le Taoïsme à la *haqîqah*.

rayons : c'est la *tarîqah*, c'est-à-dire le « sentier », la voie étroite qui n'est suivie que par un petit nombre[1].

Il y a d'ailleurs une multitude de *turuq*, qui sont tous les rayons de la circonférence pris dans le sens centripète, puisqu'il s'agit de partir de la multiplicité du manifesté pour aller à l'unité principielle : chaque *tarîqah*, partant d'un certain point de la circonférence, est particulièrement appropriée aux êtres qui se trouvent en ce point ; mais toutes, quel que soit leur point de départ, tendent pareillement vers un point unique[2], toutes aboutissent au centre et ramènent ainsi les êtres qui les suivent à l'essentielle simplicité de l'« état primordial ».

Les êtres, en effet, dès lors qu'ils se trouvent actuellement dans la multiplicité, sont forcés de partir de là pour quelque réalisation que ce soit ; mais cette multiplicité est en même temps, pour la plupart d'entre eux, l'obstacle qui les arrête et les retient : les apparences diverses et changeantes les empêchent de voir la vraie réalité, si l'on peut dire, comme l'enveloppe du fruit empêche de voir son intérieur ; et celui-ci ne peut être atteint que par ceux qui sont capables de percer l'enveloppe, c'est-à-dire de voir le Principe à travers la manifestation, et même de ne voir que lui en toutes choses, car la manifestation elle-même tout entière n'en est plus alors qu'un ensemble d'expressions symboliques. L'application de ceci à l'exotérisme et à l'ésotérisme entendus dans leur sens ordinaire, c'est-à-dire en tant qu'aspects d'une doctrine traditionnelle, est facile à faire : là aussi, les formes extérieures cachent la vérité profonde aux yeux du vulgaire, alors qu'elles la font au contraire apparaître à ceux de l'élite, pour qui ce qui est un obstacle ou une limitation pour les autres devient ainsi un point d'appui et un moyen de réalisation. Il faut bien comprendre que cette différence résulte directement et nécessairement de la nature même des êtres, des possibilités et des aptitudes que chacun porte en lui-même, si bien que le côté exotérique de la doctrine joue toujours ainsi exactement le rôle qu'il doit jouer pour chacun, donnant à ceux qui ne peuvent aller plus loin tout ce qu'il leur est possible de recevoir dans leur état actuel, et fournissant en même temps à ceux qui le dépassent les « supports », qui sans être jamais d'une stricte nécessité, puisque contingents, peuvent cependant les aider grandement à avancer dans la voie intérieure, et sans lesquels les difficultés seraient telles, dans certains cas, qu'elles équivaudraient en fait à une véritable impossibilité.

On doit remarquer, à cet égard, que, pour le plus grand nombre des hommes, qui s'en tiennent inévitablement à la loi extérieure, celle-ci prend un caractère qui est moins celui d'une limite que celui d'un guide : c'est toujours un lien, mais un

[1] Les mots *shariyah* et *tarîqah* contiennent l'un et l'autre l'idée de « cheminement », donc de mouvement (et il faut noter le symbolisme du mouvement circulaire pour la première et du mouvement rectiligne pour la seconde) ; il y a en effet changement et multiplicité dans les deux cas, la première devant s'adapter à la diversité des conditions extérieures, la seconde à celle des natures individuelles ; seul, l'être qui a atteint effectivement la *haqîqah* participe par là même de son unité et de son immutabilité.

[2] Cette convergence est figurée par celle de la *qiblah* (orientation rituelle) de tous les lieux vers la *Kaabah*, qui est la « maison de Dieu » (*Beit Allah*), et dont la forme est celle d'un cube (image de la stabilité) occupant le centre d'une circonférence qui est la coupe terrestre (humaine) de la sphère de l'Existence universelle.

lien qui les empêche de s'égarer ou de se perdre ; sans cette loi qui les assujettit à parcourir une route déterminée, non seulement ils n'atteindraient pas davantage le centre, mais ils risqueraient de s'en éloigner indéfiniment, tandis que le mouvement circulaire les en maintient tout au moins à une distance constante[1]. Par là, ceux qui ne peuvent contempler directement la lumière en reçoivent du moins un reflet et une participation ; et ils demeurent ainsi rattachés en quelque façon au Principe, alors même qu'ils n'en ont pas et n'en sauraient avoir la conscience effective. En effet, la circonférence ne saurait exister sans le centre, dont elle procède en réalité tout entière, et, si les êtres qui sont liés à la circonférence ne voient point le centre ni même les rayons, chacun d'eux ne s'en trouve pas moins inévitablement à l'extrémité d'un rayon dont l'autre extrémité est le centre même. Seulement, c'est ici que l'écorce s'interpose et cache tout ce qui se trouve à l'intérieur, tandis que celui qui l'aura percée, prenant par là même conscience du rayon correspondant à sa propre position sur la circonférence, sera affranchi de la rotation indéfinie de celle-ci et n'aura qu'à suivre ce rayon pour aller vers le centre ; ce rayon est la *tarîqah* par laquelle, parti de la *shariyah*, il parviendra à la *haqîqah*. Il faut d'ailleurs préciser que, dès que l'enveloppe a été pénétrée, on se trouve dans le domaine de l'ésotérisme, cette pénétration étant, dans la situation de l'être par rapport à l'enveloppe elle-même, une sorte de retournement en quoi consiste le passage de l'extérieur à l'intérieur ; c'est même plus proprement, en un sens, à la *tarîqah* que convient cette désignation d'ésotérisme, car, à vrai dire, la *haqîqah* est au-delà de la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme, qui implique comparaison et corrélation : le centre apparaît bien comme le point le plus intérieur de tous, mais, dès qu'on y est parvenu, il ne peut plus être question d'extérieur ni d'intérieur, toute distinction contingente disparaissant alors en se résolvant dans l'unité principielle. C'est pourquoi *Allah*, de même qu'il est le « Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa El-Akher*[2]), est aussi « l'Extérieur et l'Intérieur » (*El-Zâher wa El-Bâten*[3]), car rien de ce qui est ne saurait être hors de Lui, et en Lui seul est contenue toute réalité, parce qu'Il est Lui-même la Réalité absolue, la Vérité totale : *Hoa El-Haqq*.

Mers, 8 ramadân 1349 H.

René Guénon.

[1] Ajoutons que cette loi doit être regardée normalement comme une application ou une spécification humaine de la loi cosmique elle-même, qui relie pareillement toute la manifestation au Principe, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs à propos de la signification de la « loi de Manu » dans la doctrine hindoue.

[2] C'est-à-dire comme dans le symbole de l'*alpha* et de l'*oméga*, le Principe et la Fin.

[3] On pourrait aussi traduire par l'« Évident » (par rapport à la manifestation) et le « Caché » (en Soi-même), ce qui correspond encore aux deux points de vue de la *shariyah* (d'ordre social et religieux) et de la *haqîqah* (d'ordre purement intellectuel et métaphysique), quoique cette dernière puisse aussi être dite au-delà de tous les points de vue, comme les comprenant tous synthétiquement en elle-même.

Le Voile d'Isis — N° 136, p. 195-203, avril 1931

LA TRADITION HERMÉTIQUE

Sous ce titre : *La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli, nella sua Dottrina e nella sua « Ars Regia*[1] », M. J. Evola vient de publier un ouvrage intéressant à bien des égards, mais qui montre une fois de plus, s'il en était besoin, l'opportunité de ce que nous avons écrit récemment sur les rapports de l'initiation sacerdotale et de l'initiation royale. Nous y retrouvons en effet cette affirmation de l'indépendance de la seconde, à laquelle l'auteur veut précisément rattacher l'hermétisme, et cette idée de deux types traditionnels distincts, voire même irréductibles, l'un contemplatif et l'autre actif, qui seraient, d'une façon générale, respectivement caractéristique de l'Orient et de l'Occident. Aussi devons-nous faire certaines réserves sur l'interprétation qui est donnée du symbolisme hermétique, dans la mesure où elle est influencée par une telle conception, quoique, par ailleurs, elle montre bien que la véritable alchimie est d'ordre spirituel et non matériel, ce qui est l'exacte vérité et une vérité trop souvent méconnue ou ignorée des modernes qui ont la prétention de traiter ces questions.

Nous profiterons de cette occasion pour préciser encore quelques notions importantes, et tout d'abord la signification qu'il convient d'attribuer au mot « hermétisme » lui-même, que certains de nos contemporains nous paraissent employer quelque peu à tort et à travers. Ce mot indique qu'il s'agit essentiellement d'une tradition d'origine égyptienne, revêtue par la suite d'une forme hellénisée, sans doute à l'époque alexandrine, et transmise sous cette forme, au moyen âge, à la fois au monde islamique et au monde chrétien, et, ajouterons-nous, au second en grande partie par l'intermédiaire du premier, comme le prouvent les nombreux termes arabes ou arabisés adoptés par les hermétistes européens, à commencer par le mot même d'« alchimie » (*el-Kimia*[2]). Il serait donc tout à fait illégitime d'étendre cette désignation à d'autres formes traditionnelles, tout autant qu'il le serait par exemple, d'appeler « Kabbale » autre chose que l'ésotérisme hébraïque ; ce n'est pas, bien entendu, qu'il n'en existe pas d'équivalent ailleurs, et il en existe même si bien que cette science traditionnelle qu'est l'alchimie a son exacte correspondance dans des doctrines comme celles de l'Inde, du Thibet et de la Chine, bien qu'avec des modes d'expression et des méthodes de réalisation naturellement assez différents ; mais dès lors qu'on prononce le nom d'« hermétisme », on spécifie par là une forme nettement déterminée, dont la provenance ne peut être que gréco-égyptienne. En effet, la doctrine ainsi désignée est par là même rapportée à *Hermès*, en tant que celui-ci était considéré par les Grecs comme identique au *Thot* égyptien ; et nous ferons remarquer tout de suite que ceci va contre la thèse de M. Evola, en présentant cette doctrine comme

[1] I vol. in-8°, G. Laterza, Bari, 1931.

[2] Ce mot est arabe dans sa forme, mais non dans sa racine ; il dérive vraisemblablement du nom de *Kémi* ou « Terre noire » donné à l'ancienne Égypte.

essentiellement dérivée d'un enseignement sacerdotal, car *Thot*, dans son rôle de conservateur et de transmetteur de la tradition, n'est pas autre chose que la représentation même de l'antique sacerdoce égyptien, ou plutôt, pour parler plus exactement, du principe d'inspiration dont celui-ci tenait son autorité et au nom duquel il formulait et communiquait la connaissance initiatique.

Maintenant une question se pose ; ce qui s'est maintenu sous ce nom d'« hermétisme » constitue-t-il une doctrine traditionnelle complète ? La réponse ne peut être que négative, car il ne s'agit strictement que d'une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique (en l'entendant d'ailleurs dans sa double application « macrocosmique » et « microcosmique »). Il n'est donc pas admissible que l'hermétisme, au sens que ce mot a pris dès l'époque alexandrine et gardé constamment depuis lors, représente l'intégralité de la tradition égyptienne ; bien que, dans celle-ci, le point de vue cosmologique semble avoir été particulièrement développé, et qu'il soit en tout cas ce qu'il y a de plus apparent dans tous les vestiges qui en subsistent, qu'il s'agisse de textes ou de monuments, il ne faut pas oublier qu'il ne peut jamais être qu'un point de vue secondaire et contingent, une application de la doctrine à la connaissance de ce que nous pouvons appeler le « monde intermédiaire ». Il serait intéressant, mais sans doute assez difficile, de rechercher comment cette partie de la tradition égyptienne a pu se trouver en quelque sorte isolée et se conserver d'une façon apparemment indépendante, puis s'incorporer à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge (ce que n'aurait pu faire une doctrine complète), au point de devenir véritablement partie intégrante de l'un et de l'autre, et de leur fournir tout un symbolisme qui, par une transposition convenable, a pu même y servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ces considérations historiques fort complexes ; mais, quoi qu'il en soit, nous devons dire que le caractère proprement cosmologique de l'hermétisme, s'il ne justifie pas la conception de M. Evola, l'explique du moins dans une certaine mesure, car les sciences de cet ordre sont effectivement celles qui, dans toutes les civilisations traditionnelles ont été surtout l'apanage des Kshatriyas ou de leurs équivalents, tandis que la métaphysique pure était celui des Brâhmanes. C'est pourquoi, par un effet de la révolte des Kshatriyas contre l'autorité spirituelle des Brâhmanes, on a pu voir se constituer parfois des courants traditionnels incomplets, réduits à ces seules sciences séparées de leur principe, et même déviés dans le sens « naturaliste », par négation de la métaphysique et méconnaissance du caractère subordonné de la science « physique », aussi bien (les deux choses se tenant étroitement) que de l'origine sacerdotale de tout enseignement initiatique, même plus particulièrement destiné à l'usage des Kshatriyas, ainsi que nous l'avons expliqué en diverses occasions[1]. Ce n'est pas à dire, assurément, que l'hermétisme constitue en lui-même une telle déviation ou qu'il implique essentiellement quelque chose d'illégitime (ce qui aurait rendu impossible son incorporation à des formes traditionnelles orthodoxes) ; mais il faut bien reconnaître qu'il peut s'y prêter assez

[1] Voir notamment Autorité spirituelle et pouvoir temporel.

aisément par sa nature même, et c'est là, plus généralement, le danger de toutes les sciences traditionnelles, lorsqu'elles sont cultivées en quelque sorte pour elles-mêmes, ce qui expose à perdre de vue leur rattachement à l'ordre principiel. L'alchimie, qu'on pourrait définir comme étant pour ainsi dire la « technique » de l'hermétisme, est bien réellement un « art royal », si l'on entend par là un mode d'initiation plus spécialement approprié à la nature des Kshatriyas ; mais cela même marque sa place exacte dans l'ensemble d'une tradition régulièrement constituée, et, en outre, il ne faut pas confondre les moyens de réalisation initiatique, quels qu'ils puissent être, avec son but final, qui est toujours de connaissance pure.

Un autre point qui nous paraît contestable dans la thèse de M. Evola, c'est l'assimilation qu'il tend presque constamment à établir entre l'hermétisme et la « magie » ; il est vrai qu'il semble prendre celle-ci dans un sens assez différent de celui où on l'entend d'ordinaire, mais nous craignons fort que cela même ne puisse que provoquer des confusions plutôt fâcheuses. Inévitablement, en effet, dès qu'on parle de « magie », on pense à une science destinée à produire des phénomènes plus ou moins extraordinaires notamment (mais non exclusivement) dans l'ordre sensible ; quelle qu'ait pu être l'origine du mot, cette signification lui est devenue tellement inhérente qu'il convient de la lui laisser. Ce n'est alors que la plus inférieure de toutes les applications de la connaissance traditionnelle, nous pourrions même dire la plus méprisée, dont l'exercice est abandonné à ceux que leurs limitations individuelles rendent incapables de développer d'autres possibilités ; nous ne voyons nul avantage à en évoquer l'idée quand il s'agit en réalité de choses qui, même encore contingentes, sont tout de même notablement plus hautes ; et, si ce n'est là qu'une question de terminologie, il faut convenir qu'elle a pourtant son importance. Du reste, il se peut qu'il y ait là quelque chose de plus : ce mot de « magie » exerce sur certains, à notre époque, une étrange fascination, et, comme nous l'avons déjà noté dans le précédent article auquel nous faisions allusion au début, la prépondérance accordée à tel point de vue, ne serait-ce même qu'en intention, est encore liée à l'altération des sciences traditionnelles séparées de leur principe métaphysique, c'est sans doute là l'écueil auquel se heurte toute tentative de reconstitution de telles sciences, si l'on ne commence par ce qui est véritablement le commencement sous tous les rapports, c'est-à-dire par le principe même, qui est aussi la fin en vue de quoi tout le reste doit être normalement ordonné.

Par contre, où nous sommes entièrement d'accord avec M. Evola, et où nous voyons même le plus grand mérite dans son livre, c'est quand il insiste sur la nature purement spirituelle et « intérieure » de la véritable alchimie, qui n'a absolument rien à voir avec les opérations matérielles d'une « chimie » quelconque, au sens actuel de ce mot ; presque tous les modernes se sont étrangement mépris là-dessus, aussi bien ceux qui ont voulu se poser en défenseurs de l'alchimie que ceux qui se sont faits ses détracteurs. Il est pourtant facile de voir en quels termes les anciens hermétistes parlent des « souffleurs » et « brûleurs de charbon », en lesquels il faut

reconnaître les véritables précurseurs des chimistes actuels, si peu flatteur que ce soit pour ces derniers ; et, au XVIII[e] siècle encore, un alchimiste comme Pernéty ne manque de souligner la différence de la « philosophie hermétique » et de la « chymie vulgaire ». Ainsi, ce qui a donné naissance à la chimie moderne, ce n'est point l'alchimie, avec laquelle elle n'a en somme aucun rapport (pas plus que n'en a d'ailleurs l'« hyperchimie » imaginée par quelques occultistes contemporains) ; c'en est seulement une déformation ou une déviation, issue de l'incompréhension de ceux qui, incapables de pénétrer le vrai sens des symboles, prirent tout à la lettre et, croyant qu'il ne s'agissait en tout cela que d'opérations matérielles, se lancèrent dans une expérimentation plus ou moins désordonnée. Dans le monde arabe également, l'alchimie matérielle a toujours été fort peu considérée, parfois même assimilée à une sorte de sorcellerie, tandis qu'on y tenait fort à l'honneur l'alchimie spirituelle, la seule véritable, souvent désignée sous le nom de *Kimia es-saâdah* ou « alchimie de la félicité[1] ».

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'il faille nier pour cela la possibilité des transmutations métalliques, qui représentent l'alchimie aux yeux du vulgaire ; mais il ne faut pas confondre des choses qui sont d'ordre tout différent, et on ne voit même pas, « a priori », pourquoi de telles transmutations ne pourraient pas être réalisées par des procédés relevant simplement de la chimie profane (et, au fond, l'« hyperchimie » à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure n'est pas autre chose que cela). Il y a pourtant un autre aspect de la question, que M. Evola signale très justement : l'être qui est arrivé à la réalisation de certains états intérieurs peut, en vertu de la relation analogique du « microcosme » avec le « macrocosme », produire extérieurement des effets correspondants ; il est donc admissible que celui qui est parvenu à un certain degré dans la pratique de l'alchimie spirituelle soit capable par là même d'accomplir des transmutations métalliques, mais cela à titre de conséquence tout accidentelle, et sans recourir à aucun des procédés de la pseudo-alchimie matérielle, mais uniquement par une sorte de projection au-dehors des énergies qu'il porte en lui-même. Il y a ici une différence comparable à celle qui sépare la « théurgie » ou l'action des « influences spirituelles » de la magie et même de la sorcellerie : si les effets apparents sont parfois les mêmes de part et d'autre, les causes qui les provoquent sont totalement différentes. Nous ajouterons d'ailleurs que ceux qui possèdent réellement de tels pouvoirs n'en font généralement aucun usage, du moins en dehors de certaines circonstances très particulières où leur exercice se trouve légitimé par d'autres considérations. Quoi qu'il en soit, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce qui est à la base même de tout enseignement véritablement initiatique, c'est que toute réalisation digne de ce nom est d'ordre essentiellement intérieur, même si elle est susceptible d'avoir des répercussions à l'extérieur ; l'homme ne peut en trouver les principes et les moyens qu'en lui-même, et il le peut parce qu'il porte en lui la correspondance de tout ce qui existe : *el-insânu ramzul-wujûd*, « l'homme est un symbole de l'Existence universelle » ; et, s'il parvient à pénétrer jusqu'au centre de son propre être, il

[1] Il existe un traité d'El-Ghazâli qui porte ce titre.

atteint par là même la connaissance totale, avec tout ce qu'elle implique par surcroît : *Man yaraf nafsahu yaraf Rabbahu*, « celui qui connaît son Soi connaît son Seigneur », et il connaît alors toutes choses dans la suprême unité du Principe même, hors duquel il n'est rien qui puisse avoir le moindre degré de réalité.

René Guénon.

Mesr, Sheikh El-Bayûmi, 9 shawâl 1349 H.

Le Voile d'Isis — N^o 137, p. 275-283, mai 1931

ROSE-CROIX ET ROSICRUCIENS

Le nom de Rose-Croix est, de nos jours, employé le plus souvent d'une façon vague et parfois abusive, et appliqué indistinctement aux personnages les plus différents, parmi lesquels bien peu, sans doute, y auraient réellement droit. Pour éviter ces confusions fâcheuses, il semble que le mieux serait d'établir une distinction nette entre Rose-Croix et Rosicruciens, ce dernier terme pouvant sans inconvénient recevoir une plus large extension que le premier ; et il est probable que la plupart des prétendus Rose-Croix, communément désignés comme tels, ne furent véritablement que des Rosicruciens.

Pour comprendre cette distinction importante, mais trop négligée, il est nécessaire de se rappeler que, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, les vrais Rose-Croix n'ont jamais constitué une association avec des formes extérieures définies ; il y a eu cependant, à partir du XVII^e^ siècle tout au moins, de nombreuses associations qu'on peut qualifier de rosicruciennes, mais on peut en même temps être assuré que les membres n'étaient nullement des Rose-Croix, et cela du fait même qu'ils faisaient partie de telles associations. Il y a là quelque chose qui peut sembler paradoxal et même contradictoire à première vue ; aussi avons nous pensé que quelques explications à ce sujet pourraient avoir leur utilité, car la distinction est loin de se réduire à une simple question de terminologie, comme on pourrait le croire, et elle se rattache à des considérations d'un ordre beaucoup plus profond.

Le terme de Rose-Croix est proprement la désignation d'un degré initiatique effectif, c'est-à-dire d'un certain état spirituel, qui évidemment n'est pas lié d'une façon nécessaire au fait d'appartenir à une organisation définie; ce qu'il représente, c'est ce qu'on pourrait appeler la perfection de l'état humain, qui était le but de l'initiation aux « petits mystères ». Seulement, il faut tenir compte d'autre part, du fait que cette désignation, liée expressément à l'usage d'un certain symbolisme, n'a été employée que dans certaines circonstances déterminées de temps ct de lieux, hors desquelles il serait illégitime de l'appliquer ; on pourrait dire que ceux qui possédaient le degré dont il s'agit sont apparus comme Rose-Croix dans ces circonstances seulement et pour des raisons historiques, comme ils ont pu apparaître sous d'autres aspects en d'autres circonstances.

Il ne semble pas qu'on puisse faire remonter le nom de Rose-Croix au delà du XIV^e^ siècle, et c'est d'ailleurs ce qu'indique la légende même de Christian Rosenkreutz, en qui il est bien douteux qu'il faille voir un personnage historique, quoi que certains en aient dit, mais qui apparaît plutôt comme la représentation d'une « entité collective ». Cela, bien entendu, ne veut pas dire que le symbole auquel ce nom se réfère ne puisse être beaucoup plus ancien, et, comme pour tout symbole véritablement traditionnel, il serait sans doute vain de lui chercher une

origine définie ; mais ceci se rapporte à une autre question que nous n'avons pas l'intention d'aborder ici. Ce que nous voulons dire, c'est que le nom tiré du symbole n'a été appliqué à un degré initiatique qu'à partir du XIV^e^ siècle, et, de plus, uniquement dans le monde occidental ; il ne s'applique donc que par rapport à une certaine forme traditionnelle, qui est celle de l'ésotérisme chrétien, ou, pourrait-on dire avec plus de précision, de l'hermétisme chrétien. Nous avons expliqué, dans notre précédent article, que l'hermétisme était une connaissance d'ordre cosmologique, correspondant justement à cette initiation aux « petits mystères » dont le signe de la Rose-Croix marque l'achèvement, en figurant la réintégration de l'être au centre de l'état humain et la pleine expansion de ses possibilités individuelles à partir de ce centre. Nous avons vu aussi que l'hermétisme, d'origine gréco-égyptienne comme son nom l'indique, s'était incorporé à la fois à l'ésotérisme chrétien et à l'ésotérisme islamique, de façon à devenir une partie essentielle de l'un et de l'autre ; d'ailleurs, ces deux formes traditionnelles présentent certainement, sous presque tous les rapports, plus de similitudes entre elles qu'avec toutes les autres.

Le sens de la légende de Christian Rosenkreutz et des voyages qui lui sont attribués semble être que, après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent, d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique, pour maintenir, dans la mesure du possible, le lien qui avait été apparemment rompu par cette destruction ; mais cette réorganisation dut se faire d'une façon plus cachée, invisible en quelque sorte, et sans prendre son appui dans une institution connue extérieurement et qui, comme telle, aurait pu être détruite une fois encore. Les vrais Rose-Croix furent proprement les inspirateurs de cette réorganisation, ou, si l'on veut, ce furent les possesseurs du degré initiatique dont nous avons parlé; envisagés spécialement en tant qu'ils jouèrent ce rôle, qui se continua jusqu'au moment où, par suite d'autres événements historiques, le lien traditionnel fut définitivement rompu pour le monde occidental ; ce qui se produisit au cours du XVII^e^ siècle. Il est dit que les Rose-Croix se retirèrent en Orient, ce qui signifie qu'il n'y eut plus en Occident aucune initiation permettant d'atteindre effectivement à ce degré, et aussi que l'action qui s'y était exercée jusqu'alors pour le maintien de l'enseignement traditionnel cessa de se manifester, tout au moins d'une façon régulière.

Quant à savoir quels furent les vrais Rose-Croix, et à dire avec certitude si tel ou tel personnage fut l'un d'eux, cela apparaît comme tout à fait impossible, par le fait même qu'il s'agit essentiellement d'un état spirituel, donc purement intérieur, dont il serait fort imprudent de vouloir juger d'après des signes extérieurs quelconques. De plus, en raison de la nature de leur rôle, ces Rose-Croix n'ont pu, comme tels, laisser aucune trace dans l'histoire profane, de sorte que, même si leurs noms pouvaient être connus, ils n'apprendraient sans doute rien à personne ; et d'ailleurs ces noms n'auraient qu'une valeur bien relative, puisqu'il est dit qu'ils en changeaient suivant les pays où ils résidaient, ce qui marque nettement qu'ils étaient affranchis de certaines limitations de l'individualité ordinaire. Pour ce qui

est des personnages dont les noms sont connus, notamment comme auteurs de tels ou tels écrits, et qui sont communément désignés comme Rose-Croix, il est probable que, dans bien des cas, ils furent seulement influencés ou inspirés par les Rose-Croix, auxquels ils servirent en quelque sorte de porte-parole, ce que nous exprimerons en disant qu'ils furent seulement des Rosicruciens, qu'ils aient appartenu ou non à quelqu'un des groupements auxquels on peut donner la même dénomination. Par contre, s'il s'est trouvé exceptionnellement et comme accidentellement qu'un véritable Rose-Croix ait joué un rôle dans les événements extérieurs, les historiens peuvent être fort loin de soupçonner sa qualité, tellement les deux choses appartiennent à des domaines différents. Tout cela, assurément, est peu satisfaisant pour les curieux, mais ils doivent en prendre leur parti ; bien des choses échappent ainsi aux moyens d'investigation de l'histoire profane, qui ne permettent en somme de saisir que ce qu'on peut appeler le dehors des événements.

Il faut encore ajouter une autre raison pour laquelle les vrais Rose-Croix durent rester toujours inconnus : c'est qu'aucun d'eux ne peut jamais s'affirmer tel, pas plus que, dans l'initiation islamique, aucun *Çûfî* authentique ne peut se prévaloir de ce titre. Il y a même là, une similitude qu'il est particulièrement intéressant de remarquer, quoique, à vrai dire, ce qui est enfermé dans ce nom de *Çûfî*, par la valeur numérique des lettres qui le composent, soit d'un ordre plus élevé que ce qu'indique celui de Rose-Croix et se réfère à des possibilités qui dépassent celles de l'individualité humaine, même envisagée dans l'intégralité de son extension indéfinie ; mais il va de soi que l'être qui a développé en lui ces possibilités possède *a fortiori* le degré qui fait le Rose-Croix et peut, s'il y a lieu, accomplir les fonctions correspondantes. On fait d'ailleurs communément du nom de *Çûfî* le même abus que de celui de Rose-Croix, jusqu'à l'appliquer parfois à ceux qui sont seulement sur la voie qui conduit à l'initiation réelle, sans avoir encore atteint même les premiers degrés de celle-ci (et l'on peut noter à ce propos qu'une pareille extension illégitime est donnée couramment au mot *Yogî* en ce qui concerne la tradition hindoue, si bien que ce mot, qui désigne proprement celui qui a atteint le but suprême, en arrive à être appliqué à ceux qui n'en sont encore qu'aux stades préliminaires et même à la préparation la plus extérieure). Non seulement en pareil cas, mais même pour celui qui est arrivé aux degrés les plus élevés, sans pourtant être parvenu au terme final, la désignation qui convient proprement est celle de *mutaçawwuf* ; et, comme le *Çûfî* lui-même n'est marqué par aucune distinction extérieure, cette même désignation sera aussi la seule qu'il pourra prendre ou accepter, non en vertu de considérations purement humaines comme la prudence ou l'humilité, mais parce que son état spirituel constitue véritablement un secret incommunicable. C'est une distinction analogue à celle-là, dans un ordre plus restreint (puisqu'il ne dépasse pas les bornes de l'état humain), que l'on peut exprimer par les deux termes de Rose-Croix et de Rosicrucien, ce dernier pouvant désigner tout aspirant à l'état de Rose-Croix, à quelque degré qu'il soit parvenu effectivement. D'autre part, on peut tirer de ce que nous venons de dire une sorte de critérium négatif, en ce sens que, si quelqu'un s'est lui-même déclaré Rose-Croix ou *Çûfî*, on peut dès lors affirmer qu'il ne l'était certainement pas en réalité.

Un autre critérium négatif résulte du fait que nous rappelions au début, que les Rose-Croix ne formèrent jamais une association ; s'ils inspirèrent et dirigèrent invisiblement certaines associations, qu'on peut qualifier pour cette raison de rosicruciennes, ils n'y prirent jamais aucune part directe, ce qui eût été contraire à leur rôle et à leur caractère ; et, par conséquent, si quelqu'un est connu comme ayant été membre d'une telle association, on peut encore affirmer que, tout au moins tant qu'il en fit partie, il ne fut pas un véritable Rose-Croix. Il est d'ailleurs à remarquer que les organisations plus ou moins extérieures de ce genre ne portèrent le titre de Rose-Croix que très tardivement, puisqu'on ne le voit apparaître ainsi qu'au début du XVII^{e} siècle, c'est-à-dire peu avant le moment où les vrais Rose-Croix se retirèrent de l'Occident ; et il est même visible, par bien des indices, que celles qui se firent connaître sous ce titre étaient déjà plus ou moins déviées, ou en tout cas fort éloignées de la source originelle. À plus forte raison en fut-il ainsi pour les associations qui se constituèrent plus tard encore sous le même vocable, et dont la plupart n'auraient sans doute pu se réclamer, à l'égard des Rose-Croix, que d'un rattachement tout « idéal », si l'on peut dire, et non d'une filiation authentique et régulière ; et nous ne parlons pas, bien entendu, des formations contemporaines qui n'ont plus de rosicrucien que le nom, n'ayant conservé aucune trace de doctrine traditionnelle, et ayant simplement adopté un symbole que chacun interprète suivant sa propre fantaisie, faute d'en connaître le véritable sens.

Il est encore, dans ce qui précède, un point sur lequel nous devons revenir pour plus de précision : nous avons dit qu'il dut y avoir, à l'origine du Rosicrucianisme, une collaboration entre des initiés aux deux ésotérismes chrétien ct islamique ; cette collaboration dut aussi se continuer par la suite, puisqu'il s'agissait précisément de maintenir le lien entre les initiations d'Orient et d'Occident. Nous irons même plus loin : les mêmes personnages, qu'ils soient venus du Christianisme ou de l'Islamisme, ont pu, s'ils ont vécu en Orient et en Occident (et les allusions constantes à leurs voyages donnent à penser que ce fut le cas de beaucoup d'entre eux), être à la fois Rose-Croix et *Çûfîs* (ou *mutaçawwufîn* des degrés supérieurs), l'état spirituel qu'ils avaient atteint impliquant qu'ils étaient au delà des différences qui existent entre les formes extérieures, et qui n'affectent en rien l'unité essentielle et fondamentale de la doctrine traditionnelle. D'ailleurs, à défaut du nom de Rose-Croix, le symbole lui-même ne fut pas étranger à l'hermétisme islamique, et l'on peut voir, au-dessus de la tombe de tel *sheikh* fondateur d'une *tarîqah*, l'image de la rose crucifère. Bien entendu, il n'en convient pas moins de maintenir, entre Çûfisme et Rosicrucianisme, la distinction qui est celle de deux formes différentes d'enseignement traditionnel ; et les Rosicruciens, disciples plus ou moins directs des Rose-Croix, sont uniquement ceux qui suivent la voie de l'hermétisme chrétien ; mais il ne peut y avoir aucune organisation initiatique digne de ce nom qui n'ait, au sommet de sa hiérarchie, des êtres ayant dépassé la diversité des apparences formelles. Ceux-là pourront, suivant les circonstances, apparaître comme Rosicruciens, comme *mutaçawwufîn*, ou sous d'autres aspects encore ; ils sont véritablement le lien vivant entre toutes les traditions, parce que, par leur conscience de l'unité, ils participent effectivement à la grande Tradition

primordiale, dont toutes les autres sont dérivées par adaptation aux temps et aux lieux, et qui est une comme la Vérité elle-même.

René Guénon.

Mesr, 10 dul-qadah 1349 H.

Le Voile d'Isis — N^o 138, p. 352-357, juin 1931

MAGIE ET MYSTICISME

Dans un intéressant article publié récemment ici même (n^o de mars 1931), M. J. Marquès-Rivière, à très justement signalé les dangers et les illusions auxquels sont exposés ceux qui se livrent à la pratique de la magie. Nous croyons qu'il ne sera pas inutile de revenir sur cette question, pour préciser et compléter sur certains points les indications déjà données, car il importe de ne laisser subsister aucune équivoque.

Les dangers dont il s'agit sont spécialement graves pour les Occidentaux, et cela pour deux raisons au moins, dont ta première est leur tendance à attribuer une importance excessive à tout ce qui est « phénomènes », comme en témoigne par ailleurs le développement qu'ils ont donné aux sciences expérimentales ; et, s'ils sont si facilement séduits par la magie, c'est que celle-ci est bien, elle aussi, une science expérimentale, si différente qu'elle soit de celles que l'enseignement universitaire connaît sous cette dénomination. Il ne faut donc pas s'y tromper : il s'agit là d'un ordre de choses qui n'a en lui-même absolument rien de « transcendant » ; et, si une telle science peut, comme toute autre, être légitimée par son rattachement aux principes supérieurs dont tout dépend, suivant la conception générale des « sciences traditionnelles », elle ne se placera pourtant qu'au dernier rang des applications secondaires et contingentes, parmi celles qui sont le plus éloignées des principes. C'est ainsi que la magie est considérée dans toutes les civilisations orientales : qu'elle y existe, c'est un fait qu'il n'y a pas lieu de contester, mais elle est fort loin d'y être tenue en honneur comme se l'imaginent trop souvent les Occidentaux, qui prêtent volontiers aux autres leurs propres tendances. Au Thibet même, aussi bien que dans l'Inde ou en Chine, la pratique de la magie, en tant que « spécialité », si l'on peut dire, est abandonnée à ceux qui sont incapables de s'élever à un ordre supérieur ; ceci, bien entendu, ne veut pas dire que d'autres ne puissent aussi produire parfois, pour des raisons particulières, des phénomènes extérieurement semblables aux phénomènes magiques, mais le but et même les moyens sont alors tout autres en réalité. Du reste, pour s'en tenir à ce qui est connu dans le monde occidental, que l'on prenne simplement des histoires de saints et de sorciers, et que l'on voie combien de faits similaires se trouvent de part et d'autre ; et cela montre bien que, contrairement à la croyance des modernes « scientistes », les phénomènes ne sauraient rien prouver par eux-mêmes.

Maintenant, il est évident que le fait de s'illusionner sur la valeur de ces choses en augmente considérablement le danger, et ceci nous amène à la seconde des deux raisons que nous mentionnions tout à l'heure : cette raison, c'est l'ignorance où sont les Occidentaux, en l'absence de tout enseignement traditionnel, de ce à quoi ils ont affaire en pareil cas. Même en laissant de côté les bateleurs et les charlatans si nombreux qu'a justement stigmatisés M. Marquès-Rivière, ceux qui veulent essayer d'étudier ces phénomènes, n'ayant pas de données suffisantes pour les

guider, ni d'organisation constituée pour les appuyer et les protéger, en sont réduits à un assez grossier empirisme ; ils agissent comme des enfants qui voudraient manier des forces redoutables, et, si de fâcheux accidents en résultent, il n'y a pas lieu de s'en étonner.

En parlant ici d'accidents, nous voulons surtout faire allusion aux risques de déséquilibre auxquels s'exposent ceux qui agissent ainsi : ce déséquilibre est en effet une conséquence trop fréquente de la communication avec ce que M. Marquès-Rivière appelle le « plan vital », et qui n'est en somme pas autre chose que le domaine de la manifestation subtile. L'explication en est simple : il s'agit là exclusivement d'un développement de certaines possibilités individuelles ; si ce développement se produit de façon anormale, désordonnée et inharmonique, il est naturel et en quelque sorte inévitable qu'il doive aboutir à un tel résultat, sans même parler des réactions des forces de tout genre, avec lesquelles l'individu se met inconsidérément en contact. Nous disons « forces », sans préciser davantage ; nous préférons ce terme, si vague qu'il soit, à celui d'« entités », qui risque de donner lieu trop facilement à des « personnifications » plus ou moins fantaisistes. Ce « monde intermédiaire » est d'ailleurs beaucoup plus complexe et plus étendu que le monde corporel ; mais l'étude de l'un et de l'autre rentre, au même titre, dans ce qu'on peut appeler les « sciences naturelles », au sens le plus vrai de cette expression ; vouloir y voir quelque chose de plus, c'est, nous le répétons, s'illusionner de la plus étrange façon. Il n'y à la, disons-le nettement, absolument rien d'« initiatique », et il s'y rencontre même, d'une façon générale, beaucoup plus d'obstacles que d'appuis pour parvenir à la véritable connaissance, surtout pour des êtres soumis à cet attrait des phénomènes qui est un des caractères de l'Occidental moderne.

Certains, après s'être livrés à cette recherche des phénomènes plus ou moins extraordinaires, finissent cependant par s'en lasser, pour une raison quelconque, ou par être déçus, et il arrive souvent que ceux-là se tournent alors vers le mysticisme, qui, lui, est chose tout occidentale ; c'est que, si étonnant que cela puisse sembler à première vue, celui-ci répond encore à des besoins ou à des aspirations du même ordre. Assurément, il peut sembler que le mysticisme ait un caractère plus élevé que la magie ; mais, si l'on va au fond des choses, on peut se rendre compte que la différence n'est pas si grande : là encore, il s'agit de « phénomènes », visions ou autres, manifestations sensibles et sentimentales de tout genre, avec lesquelles on demeure toujours exclusivement dans le domaine des possibilités individuelles. C'est dire que les dangers d'illusion et de déséquilibre sont loin d'être dépassés, et, s'ils revêtent ici des formes quelque peu différentes, ils n'en sont peut-être pas moins grands pour cela ; ils sont même aggravés, en un sens, par l'attitude passive du mystique, qui laisse la porte ouverte à toutes les influences qui peuvent se présenter, tandis que le magicien est tout au moins défendu jusqu'à un certain point par l'attitude active qu'il s'efforce de conserver. Les conséquences fâcheuses de la passivité sont trop évidentes pour qu'il y ait lieu d'y insister ;

on les trouve portées à leur degré le plus extrême dans un cas comme celui de la médiumnité ; nous ne voudrions certes pas établir la moindre assimilation, ni même la moindre comparaison, entre médium et mystiques, mais il faut bien reconnaître que ce caractère de passivité est commun aux uns et aux autres. De là vient aussi que le mystique, presque toujours, est trop facilement dupe de son imagination, dont les productions, chez lui, viennent se mêler aux résultats réels de ses « expériences » d'une façon à peu près inextricable. Pour cette raison, il ne faut pas s'exagérer l'importance des « révélations » des mystiques, ou du moins, on ne peut pas les accepter sans contrôle ; ce qui fait tout l'intérêt de visions comme celles d'Anne-Catherine Emmerich, puisque M. Marquès-Rivière a cité cet exemple, c'est qu'elles sont en accord, sur de nombreux points, avec certaines données traditionnelles ; mais ce serait une erreur, et un renversement des rapports normaux, que de vouloir trouver là une « confirmation » de ces données, qui n'en ont d'ailleurs nullement besoin, et qui sont, au contraire, la seule garantie que les visions en question sont autre chose qu'un simple produit de la fantaisie individuelle.

Nous venons de dire qu'il n'y à rien d'« initiatique » dans la magie ; nous pouvons redire la même chose pour le mysticisme ; nous n'entendons pas par là déprécier des choses dont la valeur, quoique toute relative, peut être encore considérable à certains points de vue, mais il convient de les mettre à leur place et de ne pas faire de confusions. La connaissance initiatique et véritablement transcendante est autre chose que tout cela ; sans aucune trace de « phénoménisme » ni de « sentimentalisme », elle ne relève que de la pure intuition intellectuelle, qui seule est aussi la pure spiritualité.

René Guénon.

Mesr, 10 dul-hijjah 1349 H. (El-Aïd el Kebir).

Le Voile d'Isis — N° 139, p. 421-428, juillet 1931

L'HIÉROGLYPHE DU CANCER

Nous avons eu souvent l'occasion, au cours de nos différentes études, de faire allusion au symbolisme du cycle annuel, avec ses deux moitiés ascendante et descendante, et spécialement à celui des deux portes solsticiales, qui ouvrent et ferment respectivement ces deux moitiés du cycle, et qui sont en rapport avec la figure de *Janus* chez les Latins, comme avec celle de *Ganêsha* chez les Hindous[1]. Pour bien comprendre toute l'importance de ce symbolisme, il faut se souvenir que, en vertu de l'analogie de chacune des parties de l'Univers avec le tout, il y a correspondance entre les lois de tous les cycles, de quelque ordre qu'ils soient, de telle sorte que le cycle annuel, par exemple, pourra être pris comme une image réduite, et par conséquent plus accessible, des grands cycles cosmiques (et une expression comme celle de « grande année » l'indique assez nettement), et comme un abrégé, si l'on peut dire, du processus même de la manifestation universelle ; c'est d'ailleurs là ce qui donne à l'astrologie toute sa signification en tant que science proprement « cosmologique ».

S'il en est ainsi, les deux « points d'arrêt » de la marche solaire (c'est là le sens étymologique du mot « solstice ») doivent correspondre aux deux termes extrêmes de la manifestation, soit dans son ensemble, soit dans chacun des cycles qui la constituent, cycles qui sont en multitude indéfinie, et qui ne sont pas autre chose que les différents états ou degrés de l'Existence universelle. Si l'on veut appliquer ceci plus particulièrement à un cycle de manifestation individuelle, tel que celui de l'existence dans l'état humain, on pourra comprendre facilement pourquoi les deux portes solsticiales sont désignées traditionnellement comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux ». La « porte des hommes », correspondant au solstice d'été et au signe zodiacal du Cancer, c'est l'entrée dans la manifestation individuelle ; la « porte des dieux », correspondant de même au solstice d'hiver et au signe zodiacal du Capricorne, c'est la sortie de cette même manifestation et le passage aux états supérieurs, puisque les « dieux » (les *dêvas* de la tradition hindoue), de même que les « anges » suivant une autre terminologie, représentent proprement, au point de vue métaphysique, les états supra-individuels de l'être[2].

Si l'on considère la répartition des signes zodiacaux suivant les quatre trigones élémentaires, on voit que le signe du Cancer correspond au « fond des Eaux », c'est-à-dire, au sens cosmogonique, au milieu embryogénique dans lequel sont déposés les germes du monde manifesté, germes correspondant, dans l'ordre « macrocosmique », au *Brahmânda* ou « Œuf du Monde », et, dans l'ordre « microcosmique », au *pinda*, prototype formel de l'individualité préexistant en mode subtil dès l'origine de la manifestation cyclique, comme constituant une des

[1] Voir notamment *Le Roi du Monde*, p. 29-30.
[2] Ce point est plus amplement expliqué dans un ouvrage en préparation sur les états multiples de l'être.

possibilités qui devront se développer au cours de cette manifestation[1]. Ceci peut également être rapporté au fait que ce même signe du Cancer est le domicile de la Lune, dont la relation avec les Eaux est bien connue, et qui, comme ces Eaux elles-mêmes, représente le principe passif et plastique de la manifestation : la sphère lunaire est proprement le « monde de la formation », ou le domaine de l'élaboration des formes dans l'état subtil, point de départ de l'existence en mode individuel[2].

Dans le symbole astrologique du Cancer ♋, on voit le germe à l'état de demi-développement qui est précisément l'état subtil ; il s'agit donc bien, non pas de l'embryon corporel, mais du prototype formel dont nous venons de parler, et dont l'existence se situe dans le domaine psychique ou « monde intermédiaire ». D'ailleurs, sa figure est celle de l'*u* sanscrit, élément de spirale qui, dans l'*akshara* ou le monosyllabe sacré *Om*, constitue le terme intermédiaire entre le point (*m*), représentant la non-manifestation principielle, et la ligne droite (*a*), représentant le complet développement de la manifestation dans l'état grossier ou corporel[3].

De plus, ce germe est ici double, placé dans deux positions inverses l'une de l'autre et représentant par là même deux termes complémentaires : c'est le *yang* et le *yin* de la tradition extrême-orientale, où le symbole *yin-yang* qui les réunit a précisément une forme similaire. Ce symbole, en tant que représentatif des révolutions cycliques, dont les phases sont liées à la prédominance alternative du *yang* et du *yin*, est en rapport avec d'autres figures de grande importance au point de vue traditionnel, comme celle du *swastika*, et aussi celle de la double spirale qui se réfère au symbolisme des deux hémisphères. Ceux-ci, l'un lumineux et l'autre obscur (*yang*, dans sa signification originelle, est le côté de la lumière, et *yin* le côté de l'ombre), sont les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », assimilées respectivement au Ciel et à la Terre[4]. Ce sont aussi, pour chaque être, et toujours en vertu de l'analogie du « microcosme » avec le « macrocosme », les deux moitiés de l'Androgyne primordial, qui est en général décrit symboliquement comme étant de forme sphérique[5] ; cette forme sphérique est celle de l'être complet qui est en virtualité dans le germe originel, et qui doit être reconstitué dans sa plénitude effective au terme du développement cyclique individuel.

---

[1] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 143 et 191. – L'analogie constitutive du « microcosme » et du « macrocosme », considérés sous cet aspect, est exprimée dans la doctrine hindoue par cette formule : *Yathâ pinda Tathâ Brahmânda*, « tel l'embryon individuel (subtil), tel l'Œuf du Monde ».

[2] Voir *ibid*. p. 208-209. – Nous avons signalé en diverses occasions l'identité du « monde de la formation », ou de *Ietsirah* suivant la terminologie de la Kabbale hébraïque, avec le domaine de la manifestation subtile.

[3] Sur ces formes géométriques correspondant respectivement aux trois *mâtrâs* d'*Om*, voir *ibid*. p. 167-168. – Il convient de rappeler à ce propos que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous les états de manifestation, et que, étant informel et « sans dimensions », il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Être pur.

[4] Ces deux hémisphères étaient figurés chez les Grecs par les coiffures rondes des *Dioscures*, qui sont les deux moitiés de l'œuf de Léda, c'est-à-dire de l'œuf de cygne, qui, comme aussi l'œuf de serpent, représente l'« Œuf du Monde » (cf. le *Hamsa* e la tradition hindoue).

[5] Voir par exemple le discours que Platon, dans *Le Banquet*, met dans la bouche d'Aristophane, et dont la plupart des commentaires modernes ont le tort de méconnaître la valeur symbolique, pourtant évidente. – Nous avons développé les considérations concernant cette forme sphérique dans notre récent ouvrage sur *Le Symbolisme de la Croix*.

Il est à remarquer, d'autre part, que sa forme est aussi le schéma de la conque (*shankha*), qui est évidemment en relation directe avec les Eaux, et qui est également représentée comme contenant les germes du cycle futur pendant les périodes de *pralaya* ou de « dissolution extérieure » du monde. Cette conque renferme le son primordial et impérissable (*akshara*), le monosyllabe *Om*, qui est, par ses trois éléments (*mâtrâs*), l'essence du triple *Vêda* ; et c'est ainsi que le *Vêda* subsiste perpétuellement, étant en soi-même antérieur à tous les mondes, mais en quelque sorte caché ou enveloppé pendant les cataclysmes cosmiques qui séparent les différents cycles, pour être ensuite manifesté de nouveau au début de chacun de ceux-ci[1]. Le schéma peut d'ailleurs être complété comme étant celui de l'*akshara* lui-même, la ligne droite (*a*) recouvrant et fermant la conque (*u*), qui contient à son intérieur le point (*m*), ou le principe essentiel des êtres[2] ; la ligne droite représente alors en même temps, par son sens horizontal, la « surface des Eaux », c'est-à-dire le milieu substantiel dans lequel se produira le développement des germes (représenté dans le symbolisme oriental par l'épanouissement de la fleur de lotus) après la fin de la période d'obscuration intermédiaire (*sandhyâ*) entre deux cycles. On aura alors, en poursuivant la même représentation schématique, une figure que l'on pourra décrire comme le retournement de la conque, s'ouvrant pour laisser échapper les germes, suivant la ligne droite orientée maintenant dans le sens vertical descendant, qui est celui du développement de la manifestation à partir de son principe non manifesté[3].

De ces deux positions de la conque, qui se retrouvent dans les deux moitiés du symbole du Cancer, la première correspond à la figure de l'arche de Noé (ou de *Satyavrata* dans la tradition hindoue), qu'on peut représenter comme la moitié inférieure d'une circonférence, fermée par son diamètre horizontal, et contenant à son intérieur le point en lequel se synthétisent tous les germes à l'état de complet enveloppement[4]. La seconde position est symbolisée par l'arc-en-ciel, apparaissant « dans la nuée », c'est-à-dire dans la région des Eaux supérieures, au moment qui marque le rétablissement de l'ordre et la rénovation de toutes choses, tandis que l'arche, pendant le cataclysme, flottait sur l'océan des Eaux inférieures ; c'est donc la moitié supérieure de la même circonférence et la réunion des deux figures, inverses et complémentaires l'une de l'autre, qui forme une seule figure circulaire ou cyclique complète, reconstitution de la forme sphérique primordiale : cette circonférence est la coupe verticale de la sphère dont la coupe horizontale est

---

[1] L'affirmation de la perpétuité du *Vêda* doit être rattachée directement à la théorie cosmologique de la primordialité du son (*shabda*) parmi les qualités sensibles (comme qualité propre de l'Éther, *Akâsha*, qui est le premier des éléments) ; et cette théorie elle-même doit être rapprochée de celle de la « création par le Verbe » dans les traditions occidentales : le son primordial, c'est la Parole divine « par laquelle toutes choses ont été faites ».

[2] Par une concordance assez remarquable, ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci.

[3] Cette nouvelle figure est celle qui est donnée dans l'*Archéomètre* pour la lettre ⊓, zodiacale du Cancer.

[4] La demi-circonférence doit être considérée ici comme un équivalent morphologique de l'élément de spirale que nous avons envisagé précédemment ; mais, dans celui-ci, on voit nettement le développement s'effectuant à partir du point-germe initial.

représentée par l'enceinte circulaire du Paradis terrestre[1]. Dans le *yin-yang* extrême-oriental, on retrouve dans la partie intérieure les deux demi-circonférences mais déplacées par un dédoublement du centre représentant une polarisation qui est, pour chaque état de manifestation, l'analogue de ce qu'est celle de *Sat* ou de l'Être pur en *Purusha-Prakriti* pour la manifestation universelle[2].

Ces considérations n'ont pas la prétention d'être complètes, et sans doute ne correspondent-elles qu'à quelques-uns des aspects du signe du Cancer ; mais elles pourront tout au moins servir d'exemple pour montrer qu'il y a dans l'astrologie traditionnelle tout autre chose qu'un « art divinatoire » ou une « science conjecturale » comme le pensent les modernes. Il y a là, en réalité, tout ce qui se retrouve, sous des expressions diverses, dans d'autres sciences du même ordre, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre étude sur la « science des lettres », et ce qui donne à ces sciences une valeur proprement initiatique, permettant de les regarder comme faisant vraiment partie intégrante de la « Science sacrée ».

René Guénon.

Mers, 15 moharram 1350.

[1] Voir *Le Roi du Monde*, p. 126-131. – Ceci a également un rapport avec les mystères de la lettre *nun* dans l'alphabet arabe.

[2] C'est une première distinction ou différenciation, mais encore sans séparation des complémentaires ; c'est à ce stade que correspond proprement la constitution de l'Androgyne, tandis que, antérieurement à cette différenciation, on ne peut parler que de la « neutralité » qui est celle de l'Être pur (voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 201-202).

Le Voile d'Isis — N^os 140-141, p. 494-499, août-septembre 1931

PLACE DE LA TRADITION ATLANTÉENNE DANS LE MANVANTARA

Nous avons précédemment, dans un article paru ici même sous le titre *Atlantide et Hyperborée*[1], signalé la confusion qui est faite trop fréquemment entre la Tradition primordiale, originellement « polaire » au sens littéral du mot, et dont le point de départ est celui même du présent *Manvantara*, et la tradition dérivée et secondaire que fut la tradition atlantéenne, se rapportant à une période beaucoup plus restreinte. Nous avons dit alors, et ailleurs aussi à diverses reprises[2], que cette confusion pouvait s'expliquer, dans une certaine mesure, par le fait que les centres spirituels subordonnés étaient constitués à l'image du Centre suprême, et que les mêmes dénominations leur avaient été appliquées. C'est ainsi que la *Tula* atlante, dont le nom s'est conservé dans l'Amérique centrale où il fut apporté par les Toltèques, dut être le siège d'un pouvoir spirituel qui était comme une émanation de celui de la *Tula* hyperboréenne ; et, comme ce nom de *Tula* désigne la Balance, sa double application est en rapport étroit avec le transfert de cette même désignation de la constellation polaire de la Grande Ourse au signe zodiacal qui, actuellement encore, porte ce nom de la Balance. C'est aussi à la tradition atlantéenne qu'il faut rapporter le transfert du *sapta-riksha* (la demeure symbolique des sept *Rishis*), à une certaine époque, de la même Grande Ourse aux Pléiades, constellation également formée de sept étoiles, mais de situation zodiacale ; ce qui ne laisse aucun doute à cet égard, c'est que les Pléiades étaient dites filles d'Atlas et, comme telles, appelées aussi Atlantides.

Tout ceci est en accord avec la situation géographique des centres traditionnels, liée elle-même à leurs caractères propres, aussi bien qu'à leur place respective dans la période cyclique, car tout se tient ici beaucoup plus étroitement que ne pourraient le supposer ceux qui ignorent les lois de certaines correspondances. L'Hyperborée correspond évidemment au Nord, et l'Atlantide à l'Occident ; et il est remarquable que les désignations mêmes de ces deux régions, pourtant nettement distinctes, puissent également prêter à confusion, des noms de même racine ayant été appliqués à l'une et à l'autre. En effet, on trouve cette racine, sous des formes diverses telles que *hiber*, *iber* ou *eber*, et aussi *ereb* par transposition des lettres, désignant à la fois la région de l'hiver, c'est-à-dire le Nord, et la région du soir ou du soleil couchant, c'est-à-dire l'Occident, et les peuples qui habitent l'une et l'autre ; ce fait est manifestement du même ordre encore que ceux que nous venons de rappeler.

La position même du centre atlantéen sur l'axe Orient-Occident indique sa subordination par rapport au centre hyperboréen, situé sur l'axe polaire Nord-Sud. En effet, bien que l'ensemble de ces deux axes forme, dans le système complet des

[1] *Le Voile d'Isis*, n° 118, octobre 1929, p. 622 à 633.
[2] Voir notamment *Le Roi du Monde*.

six directions de l'espace, ce qu'on peut appeler une croix horizontale, l'axe Nord-Sud n'en doit pas moins être regardé comme relativement vertical par rapport à l'axe Orient-Occident, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[1]. On peut encore, conformément au symbolisme du cycle annuel, donner au premier de ces deux axes le nom d'axe solsticial, et au second celui d'axe équinoxial ; et ceci permet de comprendre que le point de départ donné à l'année ne soit pas le même dans toutes les formes traditionnelles. Le point de départ que l'on peut appeler normal, comme étant directement en conformité avec la Tradition primordiale, est le solstice d'hiver ; le fait de commencer l'année à l'un des équinoxes indique le rattachement à une tradition secondaire, telle que la tradition atlantéenne.

Cette dernière, d'autre part, se situant dans une région qui correspond au soir dans le cycle diurne, doit être regardée comme appartenant à une des dernières divisions du cycle de l'humanité terrestre actuelle, donc comme relativement récente ; et, en fait, sans chercher à donner des précisions qui seraient difficilement justifiables, on peut dire qu'elle appartient certainement à la seconde moitié du présent *Manvantara*[2]. En outre, comme l'automne dans l'année correspond au soir dans le jour, on peut voir une allusion directe au monde atlantéen dans ce qu'indique la tradition hébraïque (dont le nom est d'ailleurs de ceux qui marquent l'origine occidentale), que le monde fut créé à l'équinoxe d'automne (le premier jour du mois de *Thishri*, suivant une certaine transposition des lettres du mot *Bereshith*) ; et peut-être est-ce là aussi la raison la plus immédiate (il y en a d'autres d'un ordre plus profond) de l'énonciation du « soir » (*ereb*) avant le « matin » (*boqer*) dans le récit des « jours » de la Genèse[3]. Ceci pourrait trouver une confirmation dans le fait que la signification littérale du nom d'Adam est « rouge », la tradition atlantéenne ayant été précisément celle de la race rouge ; et il semble aussi que le déluge biblique corresponde directement au cataclysme où disparut l'Atlantide, et que, par conséquent, il ne doive pas être identifié au déluge de *Satyavrata* qui, suivant la tradition hindoue, issue directement de la Tradition primordiale, précéda immédiatement le début de notre *Manvantara*[4]. Bien entendu, ce sens qu'on peut appeler historique n'exclut nullement les autres sens ; il ne faut d'ailleurs jamais perdre de vue que, suivant l'analogie qui existe entre un cycle principal et les cycles secondaires en lesquels il se subdivise, toutes les considérations de cet ordre sont toujours susceptibles d'applications à des degrés divers ; mais ce que nous voulons dire, c'est qu'il semble bien que le cycle atlantéen ait été pris comme base dans la tradition hébraïque, que la transmission se

[1] Voir notre étude sur Le Symbolisme de la Croix.

[2] Nous pensons que la durée de la civilisation atlantéenne dut être égale à une « grande année » entendue au sens de la demi-période de précession des équinoxes ; quant au cataclysme qui y mit fin, certaines données concordantes semblent indiquer qu'il eut lieu sept mille deux cents ans avant l'année 720 du *Kali-Yuga*, année qui est elle-même le point de départ d'une ère connue, mais dont ceux qui l'emploient encore actuellement ne semblent plus savoir l'origine ni la signification.

[3] Chez les Arabes également, l'usage est de compter les heures du jour à partir du *maghreb*, c'est-à-dire du coucher du soleil.

[4] Par contre, les déluges de *Deucalion* et d'*Ogygès*, chez les Grecs, semblent se rapporter à des périodes encore plus restreintes et à des cataclysmes partiels postérieurs à celui de l'Atlantide.

soit faite d'ailleurs par l'intermédiaire des Égyptiens, ce qui tout au moins n'a rien d'invraisemblable, ou par tout autre moyen.

Si nous faisons cette dernière réserve, c'est qu'il semble particulièrement difficile de déterminer comment se fit la jonction du courant venu de l'Occident, après la disparition de l'Atlantide, avec un autre courant descendu du Nord et procédant directement de la Tradition primordiale, jonction dont devait résulter la constitution des différentes formes traditionnelles propres à la dernière partie du *Manvantara*. Il ne s'agit pas là, en tout cas, d'une réabsorption pure et simple, dans la Tradition primordiale, de ce qui était sorti d'elle à une époque antérieure ; il s'agit d'une sorte de fusion entre des formes préalablement différenciées, pour donner naissance à d'autres formes adaptées à de nouvelles circonstances de temps et de lieux ; et le fait que les deux courants apparaissent alors en quelque sorte comme autonomes peut encore contribuer à entretenir l'illusion d'une indépendance de la tradition atlantéenne. Sans doute faudrait-il, si l'on voulait rechercher les conditions dans lesquelles s'opéra cette jonction, donner une importance particulière à la Celtide et à la Chaldée, dont le nom, qui est le même, désignait en réalité non pas un peuple particulier, mais bien une caste sacerdotale ; mais qui sait aujourd'hui ce que furent les traditions celtiques et chaldéenne, aussi bien d'ailleurs que celle des anciens Égyptiens ? On ne saurait être trop prudent quand il s'agit de civilisations entièrement disparues, et ce ne sont certes pas les tentatives de reconstitution auxquelles se livrent les archéologues profanes qui sont susceptibles d'éclaircir la question ; mais il n'en est pas moins vrai que beaucoup de vestiges d'un passé oublié sortent de terre à notre époque, et ce ne peut être sans raison. Sans risquer la moindre prédiction sur ce qui pourra résulter de ces découvertes, dont ceux qui les font sont généralement incapables de soupçonner la portée possible, il faut certainement voir là un « signe des temps » : tout ne doit-il pas se retrouver à la fin du *Manvantara*, pour servir de point de départ à l'élaboration du cycle futur ?

René Guénon.

Mesr, 15 rabî-awal 1350 H.

Le Voile d'Isis — N^o 142, p. 587-594, octobre 1931

SHETH

Kâna el-insânu hayyatan fil-qidam.
(« L'homme fut serpent autrefois »).

Dans la chronique que notre confrère Argos a consacrée récemment (n^o de Juillet) à un curieux livre anglais sur les « derniers temps », il est un point qui a particulièrement retenu notre attention et sur lequel nous voudrions apporter quelques éclaircissements complémentaires : c'est l'interprétation des noms de Nimrod et de Sheth. À vrai dire, l'assimilation établie entre l'un et l'autre par E. H. Moggridge appelle bien des réserves, mais il y a tout au moins un certain rapport réel, et les rapprochements tirés du symbolisme animal nous semblent bien fondés.

Précisons tout d'abord que *namar* en hébreu, comme *nimr* en arabe, est proprement l'« animal tacheté », nom commun au tigre, à la panthère et au léopard ; et l'on peut dire, même en s'en tenant au sens le plus extérieur, que ces animaux représentent bien en effet le « chasseur » que fut Nimrod d'après la Bible. Mais, en outre, le tigre, envisagé en un sens qui d'ailleurs n'est pas forcément défavorable, est, comme l'ours dans la tradition nordique, un symbole du Kshatriya ; et la fondation de Ninive et de l'empire assyrien par Nimrod semble être effectivement le fait d'une révolte des Kshatriyas contre l'autorité de la caste sacerdotale chaldéenne. De là le rapport légendaire établi entre Nimrod et les *Nephilim* ou autres « géants » antédiluviens, qui figurent aussi les Kshatriyas dans des périodes antérieures ; et de là également l'épithète de « nemrodien » appliquée au pouvoir temporel qui s'affirme indépendant de l'autorité spirituelle.

Maintenant, quel est le rapport de tout ceci avec Sheth ? Le tigre et les autres animaux similaires sont, en tant que « destructeurs », des emblèmes du *Set* égyptien, frère et meurtrier d'Osiris, auquel les Grecs donnèrent le nom de Typhon ; et l'on peut dire que l'esprit « nemrodien » procède du principe ténébreux désigné par ce nom de *Set*, sans pour cela prétendre que celui-ci ne fait qu'un avec Nemrod lui-même ; il y a là une distinction qui est plus qu'une simple nuance. Mais le point qui semble donner lieu à la plus grande difficulté est cette signification maléfique du nom de *Set* ou *Sheth*, qui d'autre part, en tant qu'il désigne le fils d'Adam, loin de signifier la destruction, évoque au contraire l'idée de stabilité et de restauration de l'ordre. Du reste, si l'on veut établir des rapprochements bibliques, le rôle de Set vis-à-vis d'Osiris rappellera celui de Caïn vis-à-vis d'Abel ; et nous noterons, à ce propos, que certains font de Nimrod un des « caïnites » qui auraient échappé au cataclysme diluvien. Mais le Sheth de la Genèse est opposé à Caïn, loin de pouvoir lui être assimilé ; comment donc son nom se retrouve-t-il ici ?

En fait, le mot *Sheth*, en hébreu même, a bien réellement les deux sens contraires, celui de « fondement » et celui de « tumulte » et de « ruine[1] » ; et l'expression *beni-*

[1] Le mot est identique dans les deux cas, mais, chose assez curieuse, il est masculin dans le premier et féminin dans le second.

Sheth (fils de Sheth) se trouve aussi avec cette double signification. Il est vrai que les linguistes veulent voir là deux mots distincts, provenant de deux racines verbales différentes, *shith* pour le premier et *shath* pour le second ; mais la distinction de ces deux racines apparaît comme tout à fait secondaire, et, en tout cas, leurs éléments constitutifs essentiels sont bien identiques. En réalité, il ne faut voir là rien d'autre qu'une application de ce double sens des symboles auquel nous avons eu souvent l'occasion de faire allusion ; et cette application se rapporte plus particulièrement au symbolisme du serpent.

En effet, si le tigre ou le léopard est un symbole du *Set* égyptien, le serpent en est un autre[1], et cela se comprend sans peine, si on l'envisage sous l'aspect maléfique qui lui est le plus ordinairement attribué ; mais on oublie presque toujours que le serpent a aussi un aspect bénéfique, qui se trouve d'ailleurs également dans le symbolisme de l'ancienne Égypte, notamment sous la forme du serpent royal, « uræus » ou basilic[2]. Même dans l'iconographie chrétienne, le serpent est parfois un symbole du Christ[3] ; et le *Sheth* biblique, dont nous avons signalé ailleurs le rôle dans la légende du Graal[4], est souvent regardé comme une « préfiguration » du Christ[5]. On peut dire que les deux *Sheth* ne sont pas autre chose, au fond, que les deux serpents du caducée hermétique[6] : c'est, si l'on veut, la vie et la mort, produites l'une et l'autre par un pouvoir unique en son essence, mais double dans sa manifestation[7].

Si nous nous arrêtons à cette interprétation en termes de vie et de mort, quoiqu'elle ne soit en somme qu'une application particulière de la considération de deux termes contraires ou antagonistes, c'est que le symbolisme du serpent est effectivement lié, avant tout, à l'idée même de vie[8] : en arabe, le serpent est *el-hayyah*, et la vie *el-hayâh* (hébreu *hayah*, à la fois « vie » et « animal », de la racine *hayi* qui est commune aux deux langues[9]). Ceci, qui se rattache au symbolisme de l'« Arbre de Vie[10] », permet en même temps d'entrevoir un singulier rapport du serpent avec Ève (*Hawâ*, « la vivante ») ; et on peut rappeler ici les figurations médiévales de la « tentation » où le corps du serpent enroulé à l'arbre est surmonté d'un buste de femme[11]. Chose non

---

[1] Il est assez remarquable que le nom grec *Typhon* soit anagrammatiquement formé des mêmes éléments que *Python*.

[2] Rappelons aussi le serpent figurant *Kneph*, et produisant l'« Œuf du Monde » par sa bouche (symbole du Verbe) ; on sait que celui-ci, pour les druides, était pareillement l'« œuf de serpent » (représenté par l'oursin fossile).

[3] Dans *Le Roi du Monde*, p. 35, nous avons signalé à cet égard la figuration de l'« amphisbène » ou serpent à deux têtes, dont l'une représente le Christ et l'autre Satan.

[4] Le Roi du Monde, p. 53-54.

[5] Il est vraisemblable que les Gnostiques dits « Séthiens » ne différaient pas en réalité des « Ophites », pour qui le serpent (*ophis*) était le symbole du Verbe et de la Sagesse (*Sophia*).

[6] Il est assez curieux que le nom de Sheth, ramené à ses éléments essentiels ST dans l'alphabet latin (qui n'est qu'une forme de l'alphabet phénicien) donne la figure du « serpent d'airain ». À propos de ce dernier, signalons que c'est en réalité le même mot qui en hébreu signifie « serpent » (*nahash*) et « airain » ou « cuivre » (*nehash*) ; on trouve en arabe un autre rapprochement non moins étrange : *nahas* « calamité », et *nahâs* « cuivre ».

[7] On pourra, sur ce point, se reporter à l'étude que nous avons consacrée ici autrefois aux « pierres de foudre ».

[8] Ce sens est notamment évident pour le serpent qui s'enroule autour du bâton d'Esculape.

[9] *El-Hay* est un des principaux noms divins ; on doit le traduire, non par « le Vivant » comme on le fait souvent, mais par « le Vivifiant », celui qui donne la vie ou qui est le principe de la vie.

[10] Voir Le Symbolisme de la Croix, chap. XXV.

[11] On en trouve un exemple au portail gauche de Notre-Dame de Paris.

moins étrange, dans le symbolisme chinois, *Fo-hi* et sa sœur *Niu-Koua*, qui sont dits avoir régné ensemble, formant un couple fraternel comme on en trouve également dans l'ancienne Égypte (et même jusqu'à l'époque des Ptolémées), sont parfois représentés avec un corps de serpent et une tête humaine ; et il arrive même que ces deux serpents sont enlacés comme ceux du caducée, faisant sans doute allusion alors au complémentarisme du *yang* et du *yin*[1]. Sans y insister davantage, ce qui risquerait de nous entraîner bien loin, nous pouvons voir en tout ceci l'indication que le serpent a eu, à des époques sans doute fort reculées, une importance qu'on ne soupçonne plus aujourd'hui ; et, si l'on étudiait de près tous les aspects de son symbolisme, notamment en Égypte et dans l'Inde, on pourrait être amené à des constatations assez inattendues.

À propos du double sens des symboles, il est à remarquer que le nombre 666, lui aussi, n'a pas une signification exclusivement maléfique ; s'il est le « nombre de la Bête », il est tout d'abord un nombre solaire, et, comme nous l'avons dit ailleurs[2], il est celui d'*Hakathriel* ou l'« Ange de la Couronne ». D'autre part, ce nombre est également donné par le nom de *Sorath*, qui est, suivant les Kabbalistes, le démon solaire, opposé comme tel à l'archange *Mikaël*, et ceci se rapporte aux deux faces de *Metraton*[3] ; *Sorath* est en outre l'anagramme de *sthur*, qui signifie « chose cachée » : est-ce là le « nom de mystère » dont parle l'Apocalypse ? Mais, si *sathar* signifie « cacher », il signifie aussi « protéger » ; et, en arabe, le même mot *satar* évoque presque uniquement l'idée de protection, et même souvent d'une protection divine et providentielle[4] ; là encore, les choses sont donc beaucoup moins simples que ne le croient ceux qui ne les voient que d'un seul côté.

Mais revenons aux animaux symboliques du *Set* égyptien : il y a encore le crocodile, ce qui s'explique de soi-même, et l'hippopotame, dans lequel certains ont voulu voir le *Behemoth* du livre de Job, et peut-être non sans quelque raison, quoique ce mot (pluriel de *behemah*, en arabe *bahîmah*) soit proprement une désignation collective de tous les grands quadrupèdes[5]. Mais un autre animal qui a ici au moins autant d'importance que l'hippopotame, si étonnant que cela puisse sembler, c'est l'âne, et plus spécialement l'âne rouge[6], qui était représenté comme une des entités les plus redoutables parmi toutes celles que devait rencontrer le mort au cours de son voyage d'outre-tombe, ou, ce qui exotériquement revient au même, l'initié au cours de ses épreuves ; ne serait-ce pas là, plus encore que l'hippopotame, la « bête écarlate »

---

[1] Il est dit que *Niu-Koua* fondit des pierres des cinq couleurs (blanc, noir, rouge, jaune, bleu) pour réparer une déchirure dans le ciel, et aussi qu'elle coupa les quatre pieds de la tortue pour y poser les quatre extrémités du monde.

[2] Le Roi du Monde, p. 52.

[3] *Ibid*. p. 34-35.

[4] Pourrait-on, sans trop de fantaisie linguistique, en rapprocher le grec *sôter*, « sauveur » ? Et faut-il dire à ce propos qu'il peut et qu'il doit même y avoir, entre les désignations du Christ (*El-Messîh*) et celles de l'Antéchrist (*El-Messîkh*), une singulière ressemblance ?

[5] La racine *baham* ou *abham* signifie « être muet », et aussi « être caché » ; si le sens général de *Behemoth* se rattache à la première de ces deux idées, la seconde peut évoquer plus spécialement l'animal « qui se cache sous les roseaux » ; et, ici, le rapprochement avec le sens de l'autre racine *sathar*, dont nous venons de parler est encore assez curieux.

[6] Encore un étrange rapprochement linguistique : en arabe « âne » se dit *himar* (en hébreu *hemor*), et « rouge » *ahmar* ; l'« âne rouge » serait donc, comme le « serpent d'airain », une sorte de « pléonasme » en symbolisme phonétique.

de l'Apocalypse[1] ? En tout cas, un des aspects les plus ténébreux des mystères « typhoniens » était le culte du « dieu à la tête d'âne », auquel on sait que les premiers chrétiens furent parfois accusés faussement de se rattacher[2] ; nous avons quelques raisons de penser que, sous une forme ou sous une autre, il s'est continué jusqu'à nos jours, et certains affirment même qu'il doit durer jusqu'à la fin du cycle actuel.

De ce dernier point, nous voulons tirer au moins une conclusion : au déclin d'une civilisation, c'est le côté le plus inférieur de sa tradition qui persiste le plus longtemps, le côté « magique » particulièrement, qui contribue d'ailleurs, par les déviations auxquelles il donne lieu, à achever sa ruine ; c'est ce qui se serait passé, dit-on, pour l'Atlantide. C'est là aussi la seule chose dont les débris ont survécu pour les civilisations qui ont entièrement disparu ; la constatation est facile à faire pour l'Égypte, pour la Chaldée, pour le druidisme même ; et sans doute le « fétichisme » des peuples nègres a-t-il une semblable origine. On pourrait dire que la sorcellerie est faite des vestiges des civilisations mortes ; est-ce pour cela que le serpent, aux époques les plus récentes, n'a presque plus gardé que sa signification maléfique, et que le dragon, antique symbole extrême-oriental du Verbe, n'éveille plus que des idées « diaboliques » dans l'esprit des modernes Occidentaux ?

René Guénon.

Mesr, 23 rabî thâni 1350 H. (Mûlid Seyidna El-Hussein).

[1] Dans l'Inde, l'âne est la monture symbolique de *Mudêvî*, aspect « infernal » de la *Shakti*.

[2] Le rôle de l'âne dans la tradition évangélique, à la naissance du Christ et à son entrée à Jérusalem, peut sembler en contradiction avec le caractère maléfique qui lui est attribué presque partout ailleurs ; et la « fête de l'âne » qui se célébrait au moyen âge ne paraît pas avoir été jamais expliquée d'une façon satisfaisante : nous nous garderons bien de risquer la moindre interprétation sur ce sujet fort obscur.

Le Voile d'Isis — N° 143, p. 667-673, novembre 1931

LA LANGUE DES OISEAUX

Wa eç-çâffâti çaffan,
Faz-zâjirâti zajran,
Fat-Tâliyâti dhikran…

(« Par ceux qui sont rangés en ordre,
Et qui chassent en repoussant,
Et qui récitent l'invocation… »).
(*Qorân*, XXXVII, 1-3).

Il est souvent question, dans diverses traditions, d'un langage mystérieux appelé « langue des oiseaux » : désignation évidemment symbolique, car l'importance même qui est attribuée à la connaissance de ce langage, comme prérogative d'une haute initiation, ne permet pas de la prendre littéralement. C'est ainsi qu'on dit dans le *Qorân* : « Et Salomon fut l'héritier de David ; et il dit : Ô hommes ! nous avons été instruits du langage des oiseaux (*ullimna mantiqat-tayri*) et comblé de toutes choses… » (XXVII, 15). Ailleurs, on voit des héros vainqueurs du dragon, comme Siegfried dans la légende nordique, comprendre aussitôt le langage des oiseaux ; et ceci permet d'interpréter aisément le symbolisme dont il s'agit. En effet, la victoire sur le dragon a pour conséquence immédiate la conquête de l'immortalité, figurée par quelque objet dont ce dragon défendait l'approche ; et cette conquête de l'immortalité implique essentiellement la réintégration au centre de l'état humain, c'est-à-dire au point où s'établit la communication avec les états supérieurs de l'être. C'est cette communication qui est représentée par la compréhension du langage des oiseaux ; et, en fait, les oiseaux sont pris fréquemment comme symbole des anges, c'est-à-dire précisément des états supérieurs. Nous avons eu l'occasion de citer ailleurs[1] la parabole évangélique où il est question, en ce sens, des « oiseaux du ciel » qui viennent se reposer sur les branches de l'arbre, de ce même arbre qui représente l'axe passant par le centre de chaque état d'être et reliant tous les états entre eux[2].

Dans le texte qorânique que nous avons reproduit ci-dessus, le terme *eç-çâffât* est considéré comme désignant littéralement les oiseaux, mais comme s'appliquant symboliquement aux anges (*el-malaïkah*) ; et ainsi le premier verset signifie la constitution des hiérarchies célestes ou spirituelles[3]. Le second verset exprime la lutte des anges contre les démons, des puissances célestes contre les puissances infernales,

[1] L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, p. 51.
[2] Dans le symbole médiéval du *Peridexion* (corruption de *Paradision*), on voit les oiseaux sur les branches de l'arbre et le dragon à son pied (voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 89-90). – Dans une étude sur le symbolisme de l'« oiseau de paradis » (*Le Rayonnement intellectuel*, mai-juin 1930), M. L. Charbonneau-Lassay a reproduit une sculpture où cet oiseau est figuré avec seulement une tête et des ailes, forme sous laquelle sont souvent représentés les anges.
[3] Le mot *çaff*, « rang », est un de ceux, d'ailleurs nombreux, dans lesquels certains ont voulu trouver l'origine des termes *çûfî* et *taçawwuf* ; bien que cette dérivation ne semble pas acceptable au point de vue purement linguistique, il n'en est pas moins vrai que, de même que plusieurs autres du même genre, elle représente une des idées contenues réellement dans ces termes, car les « hiérarchies spirituelles » s'identifient essentiellement aux degrés de l'initiation.

c'est-à-dire l'opposition des états supérieurs et des états inférieurs[1] ; c'est, dans la tradition hindoue, la lutte des *Dêvas* contre les *Asuras*, et aussi, suivant un symbolisme tout à fait semblable à celui auquel nous avons affaire ici, le combat du *Garuda* contre le *Nâga*, dans lequel nous retrouvons du reste le serpent ou le dragon dont il a été question tout à l'heure ; le *Garuda* est l'aigle, et, ailleurs, il est remplacé par d'autres oiseaux tels que l'ibis, la cigogne, le héron, tous ennemis, et destructeurs des reptiles[2]. Enfin, dans le troisième verset, on voit les anges récitant le *dhikr*, ce qui, dans l'interprétation la plus habituelle, est considéré comme devant s'entendre de la récitation du *Qorân*, non pas, bien entendu, du *Qorân* exprimé en langage humain, mais de son prototype éternel inscrit sur la « table gardée » (*el-lawhul-mahfûz*), qui s'étend des cieux à la terre comme l'échelle de Jacob, donc à travers tous les degrés de l'Existence universelle[3]. De même, dans la tradition hindoue, il est dit que les *Dêvas*, dans leur lutte contre les *Asuras*, se protégèrent (*acchādayan*) par la récitation des hymnes du *Vêda*, et que c'est pour cette raison que les hymnes reçurent le nom de *chhandas*, mot qui désigne proprement le « rythme ». La même idée est ailleurs contenue dans le mot *dhikr*, qui, dans l'ésotérisme islamique, s'applique à des formules rythmées correspondant exactement aux *mantras* hindous, formules dont la répétition a pour but de produire une harmonisation des divers éléments de l'être, et de déterminer des vibrations susceptibles, par leur répercussion à travers la série des états, en hiérarchie indéfinie, d'ouvrir une communication avec les états supérieurs, ce qui est d'ailleurs, d'une façon générale, la raison d'être essentielle et primordiale de tous les rites.

Nous sommes ainsi ramené directement, comme on le voit, à ce que nous disions au début sur la « langue des oiseaux » que nous pouvons appeler aussi « langue angélique », et dont l'image dans le monde humain est le langage rythmé, car c'est sur la « science du rythme », qui comporte d'ailleurs de multiples applications, que se basent en définitive tous les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour entrer en communication avec les états supérieurs. C'est pourquoi une tradition islamique dit qu'Adam, dans le Paradis terrestre, parlait en vers, c'est-à-dire en langage rythmé ; il s'agit ici de cette « langue syriaque » (*loghah sûryâniyah*) dont nous avons parlé dans notre précédente étude sur la « science des lettres », et qui doit être regardée comme traduisant directement l'« illumination solaire » et « angélique » telle qu'elle se manifeste au centre de l'état humain. C'est aussi pourquoi les Livres sacrés sont écrits en langage rythmé, ce qui, on le voit, en fait tout autre chose que les simples « poèmes » au sens purement profane que veut y voir le parti pris antitraditionnel des « critiques » modernes ; et d'ailleurs la poésie, originairement, n'était point cette vaine

[1] Cette opposition se traduit en tout être par celle des deux tendances ascendante et descendante, appelées *sattwa* et *tamas* par la doctrine hindoue. C'est aussi ce que le Mazdéisme symbolise par l'antagonisme de la lumière et des ténèbres, personnifiées respectivement en *Ormuzd* et *Ahriman*.

[2] Voir, à ce sujet, les remarquables travaux de M. Charbonneau-Lassay sur les symboles animaux du Christ. Il importe de remarquer que l'opposition symbolique de l'oiseau et du serpent ne s'applique que lorsque ce dernier est envisagé sous son aspect maléfique ; au contraire, sous son aspect bénéfique, il s'unit parfois à l'oiseau, comme dans la figure du *Quetzalcohuatl* des anciennes traditions américaines ; par ailleurs, on retrouve aussi au Mexique le combat de l'aigle contre le serpent. On peut, pour le cas de l'association de l'oiseau et du serpent, rappeler le texte évangélique : « Soyez doux comme des colombes et prudents comme des serpents » (*Saint Matthieu*, X, 16).

[3] Sur le symbolisme du Livre, auquel ceci se rapporte directement, voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 118-119.

« littérature » qu'elle est devenue par une dégénérescence qu'explique la marche descendante du cycle humain, et elle avait un véritable caractère sacré[1]. On peut en retrouver les traces jusqu'à l'antiquité occidentale classique, où la poésie était encore appelée « langue des Dieux », expression équivalente à celles que nous avons indiquées puisque les « Dieux », c'est-à-dire les *Dêvas*[2], sont, comme les anges, la représentation des états supérieurs. En latin, les vers étaient appelés *carmina*, désignation qui se rapportait à leur usage dans l'accomplissement des rites, car le mot *carmen* est identique au sanscrit *Karma*, qui doit être pris ici dans son sens spécial d'« action rituelle[3] » ; et le poète lui-même, interprète de la « langue sacrée » à travers laquelle transparaît le Verbe divin, était *vates*, mot qui le caractérisait comme doué d'une inspiration en quelque sorte prophétique. Plus tard, par une autre dégénérescence, le *vates* ne fut plus qu'un vulgaire « devin[4] », et le *carmen* (d'où le mot français « charme ») un « enchantement », c'est-à-dire une opération de basse magie ; c'est là encore un exemple du fait que la magie, voire même la sorcellerie, est ce qui subsiste comme dernier vestige des traditions disparues.

Ces quelques indications suffiront, pensons-nous, à montrer combien ont tort ceux qui se moquent des récits où il est question de la « langue des oiseaux » ; il est vraiment trop facile et trop simple de traiter dédaigneusement de « superstitions » tout ce qu'on ne comprend pas ; mais les anciens, eux, savaient fort bien ce qu'ils disaient quand ils employaient le langage symbolique. La véritable « superstition », au sens strictement étymologique (*quod superstat*), c'est ce qui se survit à soi-même, c'est-à-dire, en un mot, la « lettre morte » ; mais cette conservation même, si peu digne d'intérêt qu'elle puisse sembler, n'est pourtant pas chose si méprisable, car l'esprit, qui « souffle où il veut » et quand il veut, peut toujours venir revivifier les symboles et les rites, et leur restituer, avec leur sens perdu, la plénitude de leur vertu originelle.

René Guénon.

Mesr, 22 jumâd awal 1350 H.

---

[1] On peut dire d'ailleurs, d'une façon générale, que les arts et les sciences ne sont devenus profanes que par une telle dégénérescence, qui les a dépouillés de leur caractère traditionnel et, par suite, de toute signification d'ordre supérieur ; nous nous sommes expliqués sur ce sujet dans *L'Ésotérisme de Dante*, p. 12-15, et dans *La Crise du monde moderne*, chap. IV.

[2] Le sanscrit *Dêva* et le latin *Deus* ne sont qu'un seul et même mot.

[3] Le mot « poésie » dérive aussi du verbe grec *poiein*, qui a la même signification que la racine sanscrite *Kri*, d'où vient *Karma*, et qui se retrouve dans le verbe latin *creare* entendu dans son nom même, puisque c'est là précisément de la simple production d'une œuvre artistique ou littéraire, au sens profane qu'Aristote semble avoir eu uniquement en vue en parlant de ce qu'il a appelé « sciences poétiques ».

[4] Le mot « devin » lui-même n'est pas moins dévié de son sens, car étymologiquement, il n'est pas autre chose que *divinus*, signifiant ici « interprète des dieux ». Les « auspices » (de *aves spicere*, « observer les oiseaux »), présages tirés du vol et du chant des oiseaux, sont plus spécialement à rapprocher de la « langue des oiseaux », entendue alors au sens le plus matériel, mais pourtant identifiée encore à la « langue des dieux » puisque ceux-ci étaient regardés comme manifestant leur volonté par ces présages, et les oiseaux jouaient ainsi un rôle de « messagers » analogue à celui qui est généralement attribué aux anges (d'où leur acception primitive ; à l'origine, il s'agissait donc de tout autre chose que le sens propre du mot grec *angelos*), bien que pris sous un aspect très inférieur.

Le Voile d'Isis — N° 144, p. 726-731, décembre 1931

QUELQUES REMARQUES SUR LE NOM D'ADAM

Dans notre article sur la « place de la tradition atlantéenne dans le *Manvantara* » (n° spécial d'août-septembre), nous avons dit que la signification littérale du nom d'*Adam* est « rouge », et qu'on peut voir là un des indices du rattachement de la tradition hébraïque à la tradition atlantéenne, qui fut celle de la race rouge. D'autre part, notre confrère Argos, dans son intéressante chronique sur le « sang et quelques-uns de ses mystères », envisage pour ce même nom d'*Adam* une dérivation qui peut sembler différente : après avoir rappelé l'interprétation habituelle suivant laquelle il signifierait « tiré de la terre » (*adamah*), il se demande s'il ne viendrait pas plutôt du mot *dam* « sang » ; mais la différence n'est guère qu'apparente, tous ces mots n'ayant en réalité qu'une seule et même racine.

Il convient de remarquer tout d'abord que, au point de vue linguistique, l'étymologie vulgaire, qui revient à faire dériver *Adam* de *adamah*, qu'on traduit par « terre », est impossible ; la dérivation inverse serait plus plausible ; mais, en fait, les deux substantifs proviennent l'un de l'autre d'une même racine verbale *adam*, qui signifie « être rouge ». *Adamah* n'est pas, originellement tout au moins, la terre en général (*erets*), ni l'élément terre (*iabashah*, mot dont le sens primitif indique la « sécheresse » comme qualité caractéristique de cet élément) ; c'est proprement l'argile rouge, qui, par ses propriétés plastiques, est particulièrement apte à représenter une certaine potentialité, une capacité de recevoir des formes ; et le travail du potier a souvent été pris pour symbole de la production des êtres manifestés à partir de la substance primordiale indifférenciée. C'est pour la même raison que la « terre rouge » paraît avoir une importance spéciale dans le symbolisme hermétique, où elle peut être prise pour une des figures de la « matière première », bien que, si l'on entendait au sens littéral, elle n'en puisse jouer le rôle que d'une façon très relative puisqu'elle est déjà douée de propriétés définies. Ajoutons que la parenté entre une désignation de la terre et le nom d'*Adam*, pris comme type de l'humanité, se retrouve sous une autre forme dans la langue latine, où le mot *humus*, « terre », est aussi singulièrement proche de *homo* et *humanus*. D'autre part, si l'on rapporte plus spécialement ce même nom d'*Adam* à la tradition de la race rouge, celle-ci est en correspondance avec la terre parmi les éléments, comme avec l'Occident parmi les points cardinaux, et cette dernière concordance vient encore justifier ce que nous avions dit précédemment.

Quant au mot *dam*, « sang » (qui est commun à l'hébreu et à l'arabe), il est, lui aussi, dérivé de la même racine *adam*[1] : le sang est proprement le liquide rouge, ce qui est, en effet, son caractère le plus immédiatement apparent. La parenté entre

[1] L'*aleph* initial, qui existe dans la racine, disparaît dans le dérivé, ce qui n'est pas un fait exceptionnel ; cet *aleph* ne constitue nullement un préfixe ayant une signification indépendante comme le voudrait Latouche, dont les conceptions linguistiques sont trop souvent fantaisistes.

cette désignation du sang et le nom d'*Adam* est donc incontestable et s'explique d'elle-même par la dérivation d'une racine commune ; mais cette dérivation apparaît comme directe pour l'une et pour l'autre, et il n'est pas possible, à partir de la racine verbale *adam*, de passer par l'intermédiaire de *dam* pour arriver au nom d'*Adam*. On pourrait, il est vrai, envisager les choses d'une autre façon, moins strictement linguistique, et dire que c'est à cause de son sang que l'homme est appelé « rouge » ; mais une telle explication est peu satisfaisante parce que le fait d'avoir du sang n'est pas propre à l'homme, mais lui est commun avec les espèces animales, de sorte qu'il ne peut servir à le caractériser réellement. En fait, la couleur rouge est, dans le symbolisme hermétique, celle du règne animal, comme la couleur verte est celle du règne végétal, et la couleur blanche celle du règne minéral[1] ; et ceci, en ce qui concerne la couleur rouge, peut être rapporté précisément au sang considéré comme le siège ou plutôt le support de la vitalité animale proprement dite. D'un autre côté, si l'on revient à la relation plus particulière du nom d'*Adam* avec la race rouge, celle-ci ne semble pas, malgré sa couleur, pouvoir être mise en rapport avec une prédominance du sang dans la constitution organique, car le tempérament sanguin correspond au feu parmi les éléments, et non à la terre ; et c'est la race noire qui est en correspondance avec l'élément feu, comme elle l'est avec le Sud parmi les points cardinaux.

Signalons encore, parmi les dérivés de la racine *adam*, le mot *edom*, qui signifie « roux », et qui ne diffère d'ailleurs du nom d'*Adam* que par les points-voyelles ; dans la Bible, *Edom* est un surnom d'Ésaü, d'où le nom d'Édomites donné à ses descendants, et celui d'Idumée au pays qu'ils habitaient (et qui, en hébreu, est aussi *Edom*, mais au féminin). Ceci nous rappelle les « sept rois d'Edom » dont il est question dans le *Zohar*, et l'étroite ressemblance d'*Edom* avec *Adam* peut être une des raisons pour lesquelles ce nom est pris ici pour désigner les humanités disparues, c'est-à-dire celles des précédents *Manvantara*[2]. On voit aussi le rapport que ce dernier point présente avec la question de ce qu'on a appelé les « préadamites » : si l'on prend *Adam* comme étant l'origine de la race rouge et de sa tradition particulière, il peut s'agir simplement des autres races qui ont précédé celle-là dans le cours du cycle humain actuel ; si on le prend, dans un sens plus étendu, comme le prototype de toute la présente humanité, il s'agira de ces humanités antérieures auxquelles font précisément allusion les « sept rois d'Édom ». Dans tous les cas, les discussions auxquelles cette question a donné lieu apparaissent comme assez vaines, car il ne devrait y avoir là aucune difficulté ; en fait, il n'y en a pas, tout au moins, pour la tradition islamique, dans laquelle il existe un *hadîth* (parole du Prophète) disant que, « avant l'Adam que nous connaissons, Dieu créa cent mille Adam » (c'est-à-dire un nombre indéterminé), ce qui est une affirmation aussi nette que possible de la multiplicité de périodes cycliques et des humanités correspondantes.

[1] Voir sur le symbolisme de ces trois couleurs, notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.
[2] Voir *Le Roi du Monde*, p. 78.

Puisque nous avons fait allusion au sang comme support de la vitalité, nous rappellerons que, comme nous avons eu déjà l'occasion de l'expliquer dans un de nos ouvrages[1], le sang constitue effectivement l'un des liens de l'organisme corporel avec l'état subtil de l'être vivant, lequel est proprement l'« âme » (*nephesh haiah* de la Genèse), c'est-à-dire, au sens étymologique (*anima*), le principe animateur ou vivificateur de l'être. L'état subtil est appelé par la tradition hindoue *Taijasa*, par analogie avec *têjas* ou l'élément igné ; et, comme le feu est, quant à ses qualités propres, polarisé en lumière et chaleur, l'état subtil est lié à l'état corporel de deux façons différentes et complémentaires, par le sang quant à la qualité calorique, et par le système nerveux quant à la qualité lumineuse. En fait, le sang est, même au simple point de vue physiologique, le véhicule de la chaleur animatrice ; et ceci explique la correspondance, que nous indiquions plus haut, du tempérament sanguin avec l'élément feu. D'autre part, on peut dire que, dans le feu, la lumière représente l'aspect supérieur, et la chaleur l'aspect inférieur : la tradition islamique enseigne que les anges furent crées du « feu divin » (ou de la « lumière divine »), et que ceux qui se révoltèrent à la suite d'Iblis perdirent la luminosité de leur nature pour n'en garder qu'une chaleur obscure[2]. Par suite, on peut dire que le sang est en rapport direct avec le côté inférieur de l'état subtil ; et de là vient l'interdiction du sang comme nourriture, son absorption entraînant celle de ce qu'il y a de plus grossier dans la vitalité animale, et qui, s'assimilant et se mêlant intimement aux éléments psychiques de l'homme, peut effectivement amener de fort graves conséquences. De là aussi l'emploi fréquent du sang dans les pratiques de magie, voire de sorcellerie (comme attirant les entités « infernales » par conformité de nature) ; mais, d'autre part, ceci est aussi susceptible, dans certaines conditions, d'une transposition dans un ordre supérieur, d'où les rites, soit religieux, soit même initiatiques (comme le « taurobole » mithriaque), impliquant des sacrifices d'animaux ; comme il a été fait allusion, à cet égard, au sacrifice d'Abel opposé à celui, non sanglant, de Caïn, nous reviendrons peut-être sur ce dernier point en une prochaine occasion.

René Guénon.

Mesr, 26 jumâd thâni 1350 H.

[1] L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, p. 137-140 ; Cf. aussi L'Erreur spirite, p. 116-119.

[2] Ceci se trouve indiqué dans le rapport qui existe, en arabe, entre les mots *nûr*, « lumière », et *nâr*, « feu » (au sens de chaleur).

Le Voile d'Isis — N° 145, p. 25-30, janvier 1932

CAÏN ET ABEL

En terminant notre dernier article, nous faisions allusion à l'opposition de Caïn et d'Abel dans le symbolisme biblique, et plus spécialement à l'aspect sous lequel cette opposition se manifeste dans les rites sacrificiels : offrandes végétales de Caïn, offrandes animales d'Abel. Ceci est naturellement lié au genre de vie qui leur est respectivement attribué : Caïn est représenté comme agriculteur, Abel comme pasteur. Ce sont là les types des deux sortes de peuples qui ont existé dès les origines de l'humanité, ou du moins dès qu'il s'y est produit une première différenciation : les sédentaires, adonnés à la culture de la terre ; les nomades, à l'élevage des troupeaux[1] ; et chacune de ces deux catégories avait sa loi propre, différente de celle de l'autre, et adaptée à la nature de ses occupations. On peut remarquer tout de suite, à ce propos, que la *Thorah* hébraïque se rattache à la loi des peuples nomades : de là la façon dont est présentée l'histoire de Caïn et d'Abel, qui, au point de vue des peuples sédentaires, serait susceptible d'une autre interprétation ; de là aussi la réprobation attachée à certains arts et à certaines industries qui conviennent proprement aux sédentaires, et notamment à tout ce qui se rapporte à la construction d'habitations fixes. Il en fut ainsi jusqu'à l'époque où Israël cessa d'être nomade, c'est-à-dire jusqu'au temps de David et de Salomon ; et l'on sait que, pour construire le Temple, il fallut faire appel à des ouvriers étrangers.

Ce sont naturellement les peuples agriculteurs qui, étant sédentaires, construisent des villes ; et, en fait, il est dit que la première ville fut fondée par Caïn lui-même. Les œuvres de ces peuples sont, pourrait-on dire, des œuvres du temps : fixés dans l'espace à un domaine strictement délimité, ils développent leur activité dans une continuité temporelle qui leur apparaît comme indéfinie. Par contre, les peuples nomades et pasteurs n'édifient rien de durable, et ne travaillent pas en vue d'un avenir qui leur échappe ; mais ils ont devant eux l'espace, qui ne leur oppose aucune limitation, mais leur ouvre au contraire constamment de nouvelles possibilités. On retrouve ainsi la correspondance des principes cosmiques auxquels se rapporte, dans un autre ordre, le symbolisme de Caïn et d'Abel : le principe de compression, représenté par le temps : le principe d'expansion, par l'espace. À vrai dire, l'un et l'autre de ces deux principes se manifestent à la fois dans le temps et dans l'espace, comme en toutes choses, et il est nécessaire d'en faire la remarque pour résoudre certaines oppositions apparentes que nous n'avons pas à envisager

[1] Ce sont là les occupations essentielles et primordiales de ces deux types humains ; le reste n'est qu'accidentel, dérivé ou surajouté et parler de peuples chasseurs, pêcheurs, etc., comme le font les ethnologues modernes, c'est, ou prendre l'accidentel pour l'essentiel, ou se référer uniquement à des cas plus ou moins tardifs d'anomalie et de dégénérescence. — Les dénominations d'*Iran* et de *Turan*, dont on a voulu faire des désignations de races, représentent en réalité respectivement les peuples sédentaires et les peuples nomades ; *Iran* ou *Aryana* vient du mot *arya* (d'où *ârya* par allongement, qui signifie « laboureur » (dérivé de la racine *ar*, qui se retrouve dans le latin *arare*, *arator*, et aussi *arvum* « champ ») ; et l'emploi du mot *ârya* comme désignation honorifique (pour les castes supérieures) est, par suite, caractéristique de la tradition des peuples agriculteurs.

présentement ; mais l'action du premier prédomine dans la condition temporelle, et celle du second dans la condition spatiale. Or le temps use l'espace, si l'on peut dire, affirmant ainsi son rôle de « dévorateur » ; et, au cours des âges, les sédentaires absorbent peu à peu les nomades : c'est là un sens social et historique du meurtre d'Abel par Caïn.

L'activité des nomades s'exerce sur le règne animal, mobile comme eux ; celle des sédentaires prend pour objets les deux règnes fixes, le végétal et le minéral[1]. D'autre part, par la force des choses, les sédentaires en arrivent à se constituer des symboles visuels, images faites de diverses substances, mais qui, au point de vue de leur signification essentielle, se ramènent toujours plus ou moins directement au schématisme géométrique, origine et base de toute formation spatiale. Les nomades, par contre, à qui les images sont interdites comme tout ce qui tendrait à les attacher en un lieu déterminé, se constituent des symboles sonores, seuls compatibles avec leur état de continuelle migration[2]. Mais il y a ceci de remarquable, que, parmi les facultés sensibles, la vue a un rapport direct avec l'espace, et l'ouïe avec le temps : les éléments du symbole visuel s'expriment en simultanéité, ceux du symbole sonore en succession ; il s'opère donc dans cet ordre une sorte de renversement des relations que nous avons envisagées précédemment. Ainsi, les sédentaires créent les arts plastiques (architecture, sculpture, peinture), c'est-à-dire les arts des formes qui se déploient dans l'espace ; les nomades créent les arts phonétiques (musique, poésie), c'est-à-dire les arts des formes qui se déroulent dans le temps : car tout art, à ses origines, est essentiellement symbolique et rituel, et ce n'est que par une dégénérescence ultérieure, voire même vraisemblablement très récente, qu'il perd ce caractère sacré pour devenir le jeu purement profane auquel il se réduit chez nos contemporains[3].

Voici donc où se manifeste le complémentarisme des conditions d'existence : ceux qui travaillent pour le temps sont stabilisés dans l'espace ; ceux qui errent dans l'espace se modifient sans cesse avec le temps. Et voici où apparaît l'antinomie du « sens inverse » : ceux qui vivent selon le temps, élément changeant et destructeur, se fixent et conservent ; ceux qui vivent selon l'espace, élément fixe et permanent, se dispersent et changent incessamment. Il faut qu'il en soit ainsi pour que l'existence des uns et des autres demeure possible, par une sorte d'équilibre au moins relatif s'établissant entre les termes représentatifs de deux tendances contraires ; si l'une ou l'autre seulement de ces deux tendances était en action, la fin viendrait bientôt, soit par cristallisation, soit par volatilisation, s'il est

[1] L'utilisation des éléments minéraux comprend notamment la construction et la métallurgie ; il y aurait beaucoup à dire sur cette dernière, que le symbolisme biblique rapporte à Tubalcaïn.

[2] La distinction de ces deux catégories fondamentales de symboles est, dans la tradition hindoue, celle du *yantra*, symbole figuré, et du *mantra*, symbole sonore ; elle entraîne naturellement une distinction correspondante dans les rites où ces symboles sont employés respectivement, bien qu'il n'y ait pas toujours une séparation aussi nette et que, en fait, toutes les combinaisons soient ici possibles.

[3] Ce que nous disons ici des arts s'applique également aux sciences : la science profane des modernes ne représente qu'une sorte de résidu de l'antique science traditionnelle, séparée de son principe et, par suite, vidée de sa signification profonde : le développement extérieur et superficiel de cette science profane (d'ailleurs surtout en vue des applications pratiques) ne doit pas faire illusion à cet égard.

permis d'employer à cet égard des expressions symboliques qui doivent évoquer la « coagulation » et la « solution » alchimiques. Nous sommes ici, en effet, dans un domaine où s'affirment avec une particulière netteté toutes les conséquences des dualités cosmiques, images ou reflets plus ou moins lointains de la première dualité « essence-substance » (*Purusha-Prakriti*) qui génère et régit toute manifestation.

Mais le sacrifice animal est fatal à Abel[1], et l'offrande végétale de Caïn n'est pas agréée[2] ; celui qui est béni meurt, celui qui vit est maudit. L'équilibre, de part et d'autre, est donc rompu : comment le rétablir, sinon par des échanges tels que chacun ait sa part des productions de l'autre ? C'est ainsi que le mouvement associe le temps et l'espace, étant en quelque sorte une résultante de leur combinaison, et concilie en eux les deux tendances opposées dont nous avons parlé ; le mouvement n'est lui-même encore qu'une série de déséquilibres, mais la somme de ceux-ci constitue l'équilibre relatif compatible avec la loi de la manifestation ou du « devenir ». Tout échange entre des êtres est un mouvement, ou plutôt un ensemble de deux mouvements inverses et réciproques, qui s'harmonisent et se compensent l'un l'autre ; ici, l'équilibre se réalise donc directement par le fait même de cette compensation[3]. Le mouvement alternatif des échanges peut d'ailleurs porter sur les trois domaines spirituel (ou intellectuel pur), psychique et corporel ; échange des principes, des symboles et des offrandes, telle est, dans la véritable histoire traditionnelle de l'humanité terrestre, la triple base sur laquelle repose le mystère des pactes, des alliances et des bénédictions.

René Guénon.

Mesr, 27 rajab 1350 H. (Laïlat El-Miraj).

[1] Comme Abel a versé le sang des animaux, son sang est versé par Caïn ; il y à là comme l'expression d'une « loi de compensation », en vertu de laquelle les déséquilibres partiels, en quoi consiste au fond toute manifestation, s'intègrent dans l'équilibre total.

[2] Il importe de remarquer que la Bible hébraïque admet cependant la validité du sacrifice non sanglant considéré en lui-même : tel est le cas du sacrifice de Melchissédec, consistant en l'offrande essentiellement végétale du pain et du vin : mais ceci se rapporte au rite du *Soma* védique et à la perpétuation de la Tradition primordiale, au-delà de la forme spécialisée de la tradition hébraïque, et même au-delà de la distinction de la loi des peuples sédentaires et de celle des peuples nomades. — L'acceptation du sacrifice d'Abel et le rejet de celui de Caïn sont parfois figurés sous une forme symbolique assez curieuse : la fumée du premier s'élève verticalement vers le ciel, tandis que celle du second se répand horizontalement à la surface de la terre.

[3] Équilibre, harmonie, justice, ne sont que trois formes ou trois aspects d'une seule et même chose ; on pourrait, en un certain sens, les faire correspondre respectivement aux trois domaines dont nous parlons ensuite.

Le Voile d'Isis — N° 146, p. 65-70, février 1932

LE SYMBOLISME DU THÉÂTRE

Dans un récent article (numéro de novembre 1931), M. Clavelle faisait remarquer très justement qu'il y a un symbolisme du théâtre, de même qu'il y à un symbolisme du voyage, du pèlerinage, de la navigation, de la guerre, dont nous avons eu l'occasion de parler à diverses reprises. Ceci peut, d'autre part, être rapporté à ce que nous avons déjà dit sur le caractère premier des arts, des sciences, des métiers même[1], qui possédaient tous une valeur symbolique par le fait qu'ils étaient rattachés à un principe supérieur, dont ils dérivaient à titre d'applications contingentes, et qui ne sont devenus purement « profanes » que par suite de la dégénérescence spirituelle de l'humanité au cours de la marche descendante de son cycle historique.

On peut dire, d'une façon générale, que le théâtre est un symbole de la manifestation, dont il exprime aussi parfaitement que possible le caractère illusoire ; et ce symbolisme peut être envisagé, soit au point de vue de l'acteur, soit au point de vue du théâtre lui-même. L'acteur est, comme le dit M. Clavelle, « un symbole de la Personnalité se manifestant par une série indéfinie d'individualités, jusqu'au jour où il déposera le masque de son dernier rôle et quittera pour n'y plus retourner la scène du manifesté ». Notons ici l'importance de l'usage antique du masque pour la parfaite exactitude de ce symbolisme : sous le masque, en effet, l'acteur demeure lui-même dans tous ses rôles, comme la Personnalité est « non-affectée » par toutes ses manifestations ; la suppression du masque, au contraire, oblige l'acteur à modifier sa propre physionomie et semble ainsi altérer en quelque façon son identité essentielle. Cependant, dans tous les cas, l'acteur demeure au fond autre chose que ce qu'il paraît être, de même que la Personnalité est autre chose que les multiples états manifestés, qui ne sont que les apparences extérieures et changeantes dont elle se revêt pour réaliser, selon les modes divers qui conviennent à leur nature, les possibilités indéfinies qu'elle contient en elle-même dans la permanente actualité de la non-manifestation.

Si nous passons à l'autre point de vue, nous pouvons dire que le théâtre est une image du monde : l'un et l'autre sont proprement une « représentation », car le monde lui-même, n'existant que comme conséquence et expression du Principe, dont il dépend essentiellement en tout ce qu'il est, peut être regardé comme symbolisant à sa façon l'ordre principiel, et ce caractère symbolique lui confère même une valeur supérieure à ce qu'il est en lui-même, puisque c'est par là qu'il

[1] Faisons remarquer, à ce propos, que la distinction entre les arts et les métiers, entre l'« artiste » et l' « artisan », n'a pas l'importance ni la valeur qu'on lui suppose généralement, et qu'elle est même toute moderne ; il a fallu la déchéance du métier au rang d'occupation toute mécanique pour qu'on songe à en distinguer l'art et à faire de celui-ci une catégorie supérieure.

participe d'un plus haut degré de réalité[1]. En arabe, le théâtre est désigné par le mot *tamthîl*, qui, comme tous ceux qui dérivent de la même racine *mathl*, a proprement les sens de ressemblance, comparaison, image ou figure ; et certains théologiens musulmans emploient l'expression *âlam tamthîl*, qu'on pourrait traduire par « monde figuré », pour désigner tout ce qui, dans les Écritures sacrées, est décrit en termes symboliques et ne devant pas être pris au sens littéral. Il est remarquable que certains appliquent notamment cette expression à ce qui concerne les anges et les démons, qui effectivement « représentent » les états supérieurs et inférieurs de l'être ; et l'on sait, d'autre part, le rôle considérable que jouaient ces anges et ces démons dans le théâtre religieux du moyen âge occidental.

Le théâtre, en effet, n'est pas forcément borné à représenter le monde humain, c'est-à-dire un seul état de manifestation ; il peut aussi représenter en même temps les mondes supérieurs et inférieurs. Dans les « mystères » du moyen âge, la scène était, pour cette raison, divisée en plusieurs étages correspondant aux différents mondes, généralement répartis suivant la division ternaire : ciel, terre, enfer ; et l'action se jouant simultanément dans ces différentes divisions représentait bien la simultanéité des états de l'être. Les modernes, ne comprenant plus rien à ce symbolisme, en sont arrivés à regarder comme une « naïveté », pour ne pas dire comme une maladresse, ce qui avait précisément ici le sens le plus profond ; et ce qui est étonnant, c'est la rapidité avec laquelle est venue cette incompréhension, si frappante chez les écrivains du XVII^{e} siècle ; cette coupure radicale entre le moyen âge et les temps modernes n'est pas une des moindres énigmes de l'histoire.

Puisque nous venons de parler des « mystères », nous ne croyons pas inutile de signaler la singularité de cette dénomination à double sens : on devrait, en toute rigueur étymologique, écrire « mistères », car ce mot est dérivé du latin *ministerium*, signifiant « office » ou « fonction », ce qui indique nettement à quel point les représentations théâtrales de cette sorte étaient, à l'origine, considérées comme faisant partie intégrante de la célébration des fêtes religieuses. Mais ce qui est étrange, c'est que ce nom se soit contracté et abrégé de façon à devenir exactement homonyme de « mystères », et à être finalement confondu avec cet autre mot, d'origine grecque et de dérivation toute différente ; est-ce seulement par allusion aux « mystères » de la religion, mis en scène dans les pièces ainsi désignées, que cette assimilation a pu se produire ? Ceci peut sans doute être une raison assez plausible ; mais d'autre part, si l'on songe que des représentations symboliques analogues avaient lieu dans les « mystères » de l'antiquité, en Grèce et probablement aussi en Égypte, ainsi que l'a noté M. Clavelle, on peut être tenté de voir là quelque chose qui remonte beaucoup plus loin, et comme un indice de la continuité d'une certaine tradition ésotérique et initiatique, s'affirmant au dehors, à intervalles plus ou moins éloignés par des manifestations similaires, avec l'adaptation requise par la diversité des circonstances de temps et de lieux. Nous avons d'ailleurs eu assez souvent l'occasion de signaler l'importance, comme

[1] La considération du monde, soit comme rapporté au Principe, soit seulement dans ce qu'il est en lui-même, est ce qui différencie fondamentalement les sciences traditionnelles et les sciences profanes.

procédé du langage symbolique, des assimilations phonétiques entre mots philologiquement distincts ; il y a là quelque chose qui, à la vérité, n'a rien d'arbitraire, quoi qu'en puissent penser la plupart de nos contemporains, et qui s'apparente assez directement aux modes d'interprétation relevant du *nirukta* hindou ; mais les secrets de la constitution intime du langage sont si complètement perdus aujourd'hui qu'il est à peine possible d'y faire allusion sans que chacun s'imagine qu'il s'agit de « fausses étymologies », voire même de vulgaires « jeux de mots », et Platon lui-même, avec son *Cratyle*, ne trouve pas grâce devant la « critique » pseudo-scientifique des esprits bornés par les préjugés modernes.

Pour terminer ces quelques notes, nous indiquerons encore, dans le symbolisme du théâtre, un autre point de vue, celui qui se rapporte à l'auteur dramatique : les différents personnages, étant des productions mentales de celui-ci, peuvent être regardés comme représentant des modifications secondaires et en quelque sorte des prolongements de lui-même, à peu près de la même façon que les formes subtiles produites dans l'état de rêve[1]. La même considération s'appliquerait d'ailleurs évidemment à la production de toute œuvre d'imagination, de quelque ordre qu'elle soit ; mais, dans le cas particulier du théâtre, il y à ceci de spécial que cette production se réalise d'une façon sensible, donnant l'image même de la vie, ainsi que cela a lieu également dans le rêve. L'auteur a donc, à cet égard, une fonction véritablement « démiurgique », puisqu'il produit un monde qu'il tire tout entier de lui-même ; et il est, en cela, le symbole même de l'Être produisant la manifestation universelle. Dans ce cas aussi bien que dans celui du rêve, l'unité essentielle du producteur des « formes illusoires » n'est pas affectée par cette multiplicité de modifications accidentelles, non plus que l'unité de l'Être n'est affectée par la multiplicité de la manifestation. Ainsi, à quelque point de vue qu'on se place, on retrouve toujours dans le théâtre ce caractère qui est sa raison profonde, si méconnue qu'elle puisse être par ceux qui en ont fait quelque chose de purement « profane », et qui est de constituer, par sa nature même, un des plus parfaits symboles de la manifestation universelle.

René Guénon.

Mesr, 26 shaabân 1350 H.

[1] Voir notre récent ouvrage sur *Les États multiples de l'être*, chap. VI.

Le Voile d'Isis — N° 147, p. 129-141, mars 1932

LE LANGAGE SECRET DE DANTE ET DES « FIDÈLES D'AMOUR »

Nous avons consacré ici autrefois (n° de février 1929) un article à l'important ouvrage publié sous ce titre par M. Luigi Valli ; l'an dernier, nous apprîmes la mort soudaine et prématurée de l'auteur dont nous espérions d'autres études non moins dignes d'intérêt ; puis nous parvint un second volume portant le même titre que le premier, et contenant, avec des réponses aux objections qui avaient été faites à la thèse soutenue dans celui-ci, un certain nombre de notes complémentaires[1].

Les objections, qui témoignent d'une incompréhension dont nous n'avons pas lieu d'être surpris, peuvent, comme il était d'ailleurs facile de le prévoir, se ramener presque toutes à deux catégories : les unes émanent de « critiques littéraires » imbus de tous les préjugés scolaires et universitaires, les autres de milieux catholiques où l'on ne veut pas admettre que Dante ait appartenu à une organisation initiatique : toutes s'accordent en somme, quoique pour des raisons différentes, à nier l'existence de l'ésotérisme là même où il apparaît avec la plus éclatante évidence. L'auteur semble attacher une plus grande importance aux premières, qu'il discute beaucoup plus longuement que les secondes ; nous aurions été tenté, pour notre part, de faire exactement le contraire, voyant dans ces dernières un symptôme bien plus grave encore de la déformation de la mentalité moderne ; mais cette différence de perspective s'explique par le point de vue spécial auquel M. Valli a voulu se placer, et qui est uniquement celui d'un « chercheur » et d'un historien. De ce point de vue trop extérieur résultent un certain nombre de lacunes et d'inexactitudes de langage que nous avons déjà signalées dans notre précédent article ; M. Valli reconnaît, précisément à propos de celui-ci, qu'« il n'a jamais eu de contact avec des traditions initiatiques d'aucun genre », et que « sa formation mentale est nettement critique » ; il n'en est que plus remarquable qu'il soit arrivé à des conclusions aussi éloignées de celles de la « critique » ordinaire, et qui sont même assez étonnantes de la part de quelqu'un qui affirme sa volonté d'être «un homme du XX^e^ siècle ». I1 n'en est pas moins regrettable qu'il se refuse de parti pris à comprendre la notion de l'orthodoxie traditionnelle, qu'il persiste à appliquer le terme déplaisant de « sectes » à des organisations de caractère initiatique et non religieux, et qu'il nie avoir commis une confusion entre « mystique » et « initiatique », alors que précisément il la répète encore tout au long de ce second volume ; mais ces défauts ne doivent point nous empêcher de reconnaître le grand mérite qu'il y a, pour le « profane » qu'il veut être et demeurer, à avoir aperçu une bonne partie de la vérité en dépit de tous les obstacles que son éducation devait naturellement y apporter, et à l'avoir dite sans crainte des contradictions qu'il devait s'attirer de la part de tous ceux qui ont quelque intérêt à ce qu'elle reste ignorée.

[1] Il Linguaggio segreto di Dante e dei « Fedeli d'Amore », vol. II (Discussione e note aggiunte) ; Biblioteca di Filosofia e Scienza, Casa editrice "Optima" Roma.

Nous noterons seulement deux ou trois exemples typiques de l'incompréhension des « critiques » universitaires : certains ont été jusqu'à prétendre qu'une poésie qui est belle ne peut être symbolique ; il leur paraît qu'une œuvre d'art ne peut être admirée que si elle ne signifie rien, et que l'existence d'un sens profond en détruit la valeur artistique ! C'est bien là, exprimée aussi nettement que possible, cette conception « profane » que nous avons signalée dernièrement en plusieurs occasions, à propos de l'art en général et de la poésie en particulier, comme une dégénérescence toute moderne et comme contraire au caractère que les arts aussi bien que les sciences avaient à l'origine et qu'ils ont toujours eu dans toute civilisation traditionnelle. Notons à ce propos une formule assez intéressante citée par M. Valli : dans tout l'art médiéval, par opposition à l'art moderne, « il s'agit de l'incarnation d'une idée, non de l'idéalisation d'une réalité » ; nous dirions d'une réalité d'ordre sensible, car l'idée est aussi une réalité, et même d'un degré supérieur ; cette « incarnation de l'idée » dans une forme, ce n'est pas autre chose que le symbolisme même.

D'autres ont émis une objection vraiment comique : il serait «vil », prétendent-ils, d'écrire en « jargon », c'est-à-dire en langage conventionnel ; ils ne voient évidemment là qu'une sorte de lâcheté et de dissimulation. À vrai dire, peut-être M. Valli lui-même a-t-il insisté trop exclusivement, comme nous l'avions déjà noté, sur la volonté qu'avaient les « Fidèles d'Amour », de se cacher pour des motifs de prudence ; il n'est pas contestable que cela ait existé en effet, et c'était une nécessité qui leur était imposée par les circonstances : mais ce n'est là que la moindre et la plus extérieure des raisons qui justifient l'emploi qu'ils ont fait d'un langage qui n'était pas seulement conventionnel, mais aussi et même avant tout symbolique. On trouverait des exemples analogues dans de tout autres circonstances, où il n'y aurait eu aucun danger à parler clairement si la chose avait été possible ; on peut dire que, même alors, il y avait avantage à écarter ceux qui n'étaient pas « qualifiés », ce qui relève déjà d'une autre préoccupation que la simple prudence ; mais ce qu'il faut dire surtout, c'est que les vérités d'un certain ordre, par leur nature même, ne peuvent s'exprimer que symboliquement.

Enfin, il en est qui ont trouvé invraisemblable l'existence de la poésie symbolique chez les « Fidèles d'Amour », parce qu'elle constituerait un « cas unique », alors que M. Valli s'était attaché à montrer que, précisément à la même époque, la même chose existait aussi en Orient, et notamment dans la poésie persane. On pourrait même ajouter que ce symbolisme de l'amour a parfois été employé également dans l'Inde ; et, pour s'en tenir au monde musulman, il est assez singulier qu'on parle toujours presque uniquement à cet égard de la poésie persane, alors qu'on peut facilement trouver des exemples similaires dans la poésie arabe, d'un caractère non moins ésotérique, par exemple chez Omar ibn El-Fârid. Ajoutons que bien d'autres « voiles » ont été employés également dans les expressions poétiques du Çûfisme, y compris celui du scepticisme, dont on peut citer comme exemples Omar El-Khayyam et Abul-Alâ El-Maarri ; pour ce dernier surtout, bien peu nombreux sont ceux qui savent qu'il était en réalité un initié de

haut rang ; et, fait que nous n'avons vu signalé nulle part jusqu'ici, il y à ceci de particulièrement curieux, pour le sujet qui nous occupe présentement, que sa *Risâlatul-Hufrân* pourrait être regardée comme une des principales « sources » islamiques de la *Divine Comédie*.

Quant à l'obligation imposée à tous les membres d'une organisation initiatique d'écrire en vers, elle s'accordait parfaitement avec le caractère de « langue sacrée » qu'avait la poésie ; comme le dit très justement M. Valli, il s'agissait de tout autre chose que de « faire de la littérature », but qui n'a jamais été celui de Dante et de ses contemporains, lesquels, ajoute-t-il ironiquement, « avaient le tort de n'avoir pas lu les livres de la critique moderne ». À une époque très récente encore, dans certaines confréries ésotériques musulmanes, chacun devait tous les ans, à l'occasion du *mûlid* du Sheikh, composer un poème dans lequel il s'efforçait, fût-ce au détriment de la perfection de la forme, d'enfermer un sens doctrinal plus ou moins profond.

Pour ce qui est des remarques nouvelles faites par M. Valli et qui ouvrent la voie à d'autres recherches, l'une d'elles concerne les rapports de Joachim de Flore avec les « Fidèles d'Amour » : *Fiore* est un des symboles les plus usités dans la poésie de ceux-ci, comme synonyme de *Rosa* ; et, sous ce titre de *Fiore*, une adaptation italienne du *Roman de la Rose* a été écrite par un Florentin nommé Durante, qui est presque certainement Dante lui-même[1]. D'autre part, la dénomination du couvent de *San Giovanni in Fiore*, d'où *Gioacchino di Fiore* prit son nom, n'apparaît nulle part avant lui ; est-ce lui-même qui la lui donna, et pourquoi choisit-il ce nom ? Chose remarquable, Joachim de Flore parle dans ses œuvres d'une « veuve » symbolique, tout comme Francesco da Barberino et Boccace, qui appartenaient l'un et l'autre aux « Fidèles d'Amour » ; et nous ajouterons que, de nos jours encore, cette « veuve » est bien connue dans le symbolisme maçonnique. À ce propos, il est fâcheux que des préoccupations politiques semblent avoir empêché M. Valli de faire certains rapprochements pourtant très frappants ; il à raison, sans doute, de dire que les organisations initiatiques dont il s'agit ne sont pas la Maçonnerie, mais, entre celle-ci et celles-là, le lien n'en est pas moins certain ; et n'est-il pas curieux, par exemple, que le « vent » ait, dans le langage des « Fidèles d'Amour », exactement le même sens que la « pluie » dans celui de la Maçonnerie ?

Un autre point important est celui qui concerne les rapports des « Fidèles d'Amour » avec les alchimistes : un symbole particulièrement significatif à cet égard se trouve dans les *Documenti d'Amore* de Francesco da Barberino, Il s'agit d'une figure dans laquelle douze personnages disposés symétriquement, et qui forment six couples représentant autant de degrés initiatiques, aboutissent à un personnage unique placé au centre ; ce dernier, qui porte dans ses mains la rose symbolique, a deux têtes, l'une masculine et l'autre féminine, et est manifestement

[1] Dante n'est en effet qu'une contraction de Durante, qui était son véritable nom.

identique au *Rebis* hermétique. La seule différence notable avec les figures qui se rencontrent dans les traités alchimiques est que, dans celles-ci, c'est le côté droit qui est masculin et le côté gauche féminin, tandis qu'ici nous trouvons la disposition inverse ; cette particularité semble avoir échappé à M. Valli, qui pourtant en donne lui-même l'explication, sans paraître s'en apercevoir, lorsqu'il dit que « l'homme avec son intellect passif est réuni à l'Intelligence active, représentée par la femme », alors que généralement c'est le masculin qui symbolise l'élément actif et le féminin l'élément passif. Ce qui est le plus remarquable, c'est que cette sorte de renversement du rapport habituel se trouve également dans le symbolisme employé par le tantrisme hindou ; et le rapprochement s'impose plus fortement encore lorsque nous voyons Cecco d'Ascoli dire : « *onde io son ella* », exactement comme les *Shâktas*, au lieu de *So'ham*, « Je suis Lui » (le *Ana Hoa* de l'ésotérisme islamique), disent *Sâ'ham*, « Je suis Elle ». D'autre part, M. Valli remarque que, à côté du *Rebis* figuré dans le *Rosarium Philosophorum*, on voit une sorte d'arbre portant six couples de visages disposés symétriquement de chaque côté de la tige et un visage unique au sommet, qu'il identifie avec les personnages de la figure de Francesco da Barberino ; il semble bien s'agir effectivement, dans les deux cas, d'une hiérarchie initiatique en sept degrés, le dernier degré étant essentiellement caractérisé par la reconstitution de l'Androgyne hermétique, c'est-à-dire en somme la restauration de l'« état primordial » ; et ceci s'accorde avec ce que nous avons eu l'occasion de dire ici sur la signification du terme de « Rose-Croix », comme désignant la perfection de l'état humain. À propos de l'initiation en sept degrés, nous avons parlé, dans notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*, de l'échelle à sept échelons ; il est vrai que ceux-ci, généralement, sont plutôt mis en correspondance avec les sept cieux planétaires, qui se réfèrent à des états supra-humains ; mais, par raison d'analogie, il doit y avoir, dans un même système initiatique, une similitude de répartition hiérarchique entre les « petits mystères » et les « grands mystères ». D'autre part, l'être réintégré au centre de l'état humain est par là même prêt à s'élever aux états supérieurs, et il domine déjà les conditions de l'existence dans ce monde dont il est devenu maître ; c'est pourquoi le *Rebis* du *Rosarium Philosophorum* à sous ses pieds la lune, et celui de Basile Valentin le dragon ; cette signification a été complètement méconnue par M. Valli, qui n'a vu là que des symboles de la doctrine corrompue ou de « l'erreur qui opprime le monde », alors que, en réalité, la lune représente le domaine des formes (le symbolisme est le même que celui de la « marche sur les eaux »), et le dragon est ici la figure du monde élémentaire.

M. Valli, tout en n'ayant aucun doute sur les rapports de Dante avec les Templiers, dont il existe des indices multiples, soulève une discussion au sujet de la médaille du musée de Vienne, dont nous avons parlé dans *L'Ésotérisme de Dante* ; il a voulu voir cette médaille, et il à constaté que ses deux faces avaient été réunies postérieurement et avaient dû appartenir tout d'abord à deux médailles différentes ; il reconnaît d'ailleurs que cette étrange opération n'a-pas dû être faite sans quelque raison. Quant aux initiales F. S. K. I. P. F. T. qui figurent au revers, elles sont pour lui celles des sept vertus : *Fides, Spes, Karitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo,*

Temperantia, bien qu'il y ait une anomalie dans le fait qu'elles sont disposées en deux lignes par quatre et trois, au lieu de l'être par trois et quatre comme le voudrait la distinction des trois vertus théologales et des quatre vertus cardinales ; comme elles sont d'ailleurs jointes à des rameaux de laurier et d'olivier, « qui sont proprement les deux plantes sacrées des initiés », il admet que cette interprétation n'exclut pas forcément l'existence d'une autre signification plus cachée ; et nous ajouterons que l'orthographe anormale *Karitas*, au lieu de *Charitas*, pourrait bien avoir été nécessitée précisément par ce double sens. Du reste, nous avions signalé par ailleurs, dans la même étude, le rôle initiative donné aux trois vertus théologales, et qui a été conservé dans le 18e degré de la Maçonnerie écossaise[1] ; en outre, le septénaire des vertus est formé d'un ternaire supérieur et d'un quaternaire inférieur, ce qui indique suffisamment qu'il est constitué selon des principes ésotériques ; et enfin il peut, tout aussi bien que celui des « arts libéraux » (divisé, lui aussi, en *trivium* et *quadrivium*), correspondre aux sept échelons auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, d'autant plus que, en fait, la « Foi » (la *Fede Santa*) figure toujours au plus haut échelon de l'« échelle mystérieuse » des *Kadosch* ; tout cela forme donc un ensemble beaucoup plus cohérent que ne peuvent le croire les observateurs superficiels.

D'un autre côté, M. Valli a découvert, au même musée de Vienne, la médaille originale de Dante, et le revers de celle-ci présente encore une figure fort étrange et énigmatique : un cœur placé au centre d'un système de cercles qui a l'apparence d'une sphère céleste, mais qui n'en est pas une en réalité, et que n'accompagne aucune inscription[2]. Il y a trois cercles méridiens et quatre cercles parallèles, que M. Valli rapporte encore respectivement aux trois vertus théologales et aux quatre vertus cardinales ; ce qui nous donnerait à penser que cette interprétation doit être exacte, c'est surtout la justesse de l'application qui est faite, dans cette disposition, du sens vertical et du sens horizontal aux rapports de la vie contemplative et de la vie active, ou de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel régissant l'une et l'autre, auxquels correspondent ces deux groupes de vertus, qu'un cercle oblique, complétant la figure (et formant avec les autres le nombre 8 qui est celui de l'équilibre), relie en une parfaite harmonie sous l'irradiation de la « doctrine d'amour[3] ».

Une dernière note concerne le nom secret que les « Fidèles d'Amour » donnaient à Dieu : Francesco da Barberino, dans son *Tractatus Amoris*, s'est fait représenter dans une attitude d'adoration devant la lettre I ; et, dans la *Divine*

[1] Dans le 17e degré, celui de « Chevalier d'Orient et d'Occident », on trouve aussi une devise formée de sept initiales, qui sont celles d'un septénaire d'attributs divins dont l'énumération est tirée d'un passage de l'*Apocalypse*.

[2] Ce cœur ainsi placé nous rappelle la figure, non moins remarquable et mystérieuse, du cœur de Saint-Denis d'Orques, représenté au centre des cercles planétaire et zodiacal, figure qui fut étudiée par M. Charbonneau-Lassay dans la revue *Regnabit*.

[3] On pourra, à ce propos, se reporter à ce que nous avons dit au sujet du traité *De Monarchia* de Dante dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

Comédie, Adam dit que le premier nom de Dieu fut I[1], le nom qui vint ensuite étant *El*. Cette lettre I, que Dante appelle la « neuvième figure », suivant son rang dans l'alphabet latin (et l'on sait quelle importance symbolique avait pour lui le nombre 9), n'est évidemment autre que le *iod*, bien que celui-ci soit la dixième lettre dans l'alphabet hébraïque ; et, en fait, le *iod*, outre qu'il est la première lettre du Tétragramme, constitue un nom divin par lui-même, soit isolé, soit répété trois fois[2]. C'est ce même *iod* qui, dans la Maçonnerie, est devenu la lettre G, par assimilation avec *God* (car c'est en Angleterre que s'opéra cette transformation) ; ceci sans préjudice des autres significations multiples qui sont venues secondairement se concentrer dans cette même lettre G, et qu'il n'est pas dans notre propos d'examiner ici.

Il est à souhaiter vivement, tout en déplorant la disparition de M. Luigi Valli, qu'il trouve des continuateurs dans ce champ de recherches aussi vaste que peu exploré jusqu'ici ; et il semble bien qu'il doive en être ainsi, puisque lui-même nous apprend qu'il a déjà été suivi par M. Gaetano Scarlata, qui a consacré un ouvrage[3] à l'étude spéciale du traité *De vulgari eloquentia* de Dante, livre « plein de mystères » aussi, comme Rossetti et Aroux l'avaient bien vu, et qui, tandis qu'il semble parler simplement de l'idiome italien, se rapporte en réalité à la langue secrète, suivant un procédé également en usage dans l'ésotérisme islamique, où, comme nous l'avons signalé en une autre occasion, une œuvre initiatique peut revêtir les apparences d'un simple traité de grammaire. On fera sans doute encore bien d'autres découvertes dans le même ordre d'idées ; et, même si ceux qui se consacrent à ces recherches n'y apportent personnellement qu'une mentalité « profane » (à la condition qu'elle soit pourtant impartiale) et n'y voient que l'objet d'une sorte de curiosité historique, les résultats obtenus n'en seront pas moins susceptibles en eux-mêmes, et pour ceux qui sauront en comprendre toute la portée réelle, de contribuer efficacement à une restauration de l'esprit traditionnel : ces travaux ne se rattachent-ils pas, fût-ce inconsciemment et involontairement, à la « recherche de la Parole perdue », qui est la même chose que la « queste du Graal » ?

René Guénon.

Mesr, 27 ramadân 1350 H. (Laïlat El-Qadr).

[1] *Paradis*, XXVI, 133.
[2] Est-ce par une simple coïncidence que le cœur de Saint-Denis d'Orques, dont nous venons de parler, porte une blessure (ou ce qui paraît tel) en forme de *iod* ? Et n'y aurait-il pas quelques raisons de supposer que les anciennes figurations du « Sacré-Cœur » antérieures à son adoption « officielle », par l'Église, ont pu avoir certains rapports avec la doctrine des « Fidèles d'Amour », ou de leurs continuateurs ?
[3] L'origine della letteratura italiana nel pensiero di Dante.

Le Voile d'Isis — N° 148, p. 193-202, avril 1932

HERMÈS

En parlant ici de la tradition hermétique, il y a un an (n° d'avril 1932), nous disions que celle-ci se réfère proprement à une connaissance d'ordre non pas métaphysique, mais seulement cosmologique, en l'entendant d'ailleurs dans sa double application « macrocosmique » et « microcosmique ». Cette affirmation, bien que n'étant que l'expression de la stricte vérité, n'a pas eu l'heur de plaire à certains, qui, voyant l'hermétisme à travers leur propre fantaisie, voudraient tout y faire rentrer indistinctement ; il est vrai que ceux-là ne savent guère ce que peut être la métaphysique pure… Quoi qu'il en soit, il doit être bien entendu que nous n'avons nullement déprécié par là les sciences traditionnelles qui sont du ressort de l'hermétisme, ni celles qui y correspondent dans d'autres formes doctrinale d'Orient et d'Occident ; mais il faut savoir mettre chaque chose à sa place, et ces sciences, comme toute connaissance spécialisée, ne sont tout de même que secondaires et dérivées par rapport aux principes, dont elles ne sont que l'application à un ordre inférieur de réalité. Seuls peuvent prétendre le contraire ceux qui voudraient attribuer à l'« Art royal » la prééminence sur l'« Art sacerdotal »[1] ; et peut-être est-ce justement là, au fond, la raison plus ou moins consciente de ces protestations auxquelles nous venons de faire allusion. Sans nous préoccuper autrement de ce que chacun peut penser ou dire, car il n'est pas dans nos habitudes de tenir compte de ces opinions individuelles qui n'existent pas au regard de la tradition, il ne nous paraît pas inutile d'apporter quelques nouvelles précisions confirmant ce que nous avons déjà dit, et cela en nous référant plus particulièrement à ce qui concerne Hermès, puisque du moins nul ne peut contester que c'est de celui-ci que l'hermétisme tire son nom[2]. L'Hermès grec a effectivement des caractères qui répondent très exactement à ce dont il s'agit, et qui sont exprimés notamment par son principal attribut, le caducée, dont nous aurons sans doute à examiner plus complètement le symbolisme en quelque autre occasion ; pour le moment, il nous suffira de dire que ce symbolisme se rapporte essentiellement et directement à ce qu'on peut appeler l'« alchimie humaine[3] », et

[1] Nous avons envisagé cette question dans *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. – À propos de l'expression d'« Art royal » qui s'est conservée dans la Maçonnerie, on pourra noter ici la curieuse ressemblance qui existe entre les noms d'*Hermès* et d'*Hiram* ; cela ne veut pas dire, évidemment, que ces deux noms aient une origine linguistique commune, mais leur contribution n'en est pas moins identique, et l'ensemble H R M dont ils sont essentiellement formés pourrait encore donner lieu à d'autres rapprochements.

[2] Nous devons maintenir que l'hermétisme est bien de provenance helléno-égyptienne, et qu'on ne peut sans abus étendre cette domination à ce qui, sous des formes diverses, y correspond dans d'autres traditions, pas plus qu'on ne peut, par exemple, appeler « Kabbale » une doctrine qui ne serait pas spécifiquement hébraïque. Sans doute, si nous écrivions en hébreu, nous dirions *qabbalah* pour désigner la tradition en général, de même que, écrivant en arabe, nous appellerions *taçawwuf* l'initiation sous quelque forme que ce soit : mais, transportés dans une autre langue, les mots hébreux, arabes, etc., doivent être réservés aux formes traditionnelles dont leurs langues d'origines sont l'expression respective, quelles que soient par ailleurs les comparaisons ou même les assimilations auxquelles elles peuvent donner lieu légitimement ; et il ne faut en aucun cas confondre un certain ordre de connaissance, envisagé en lui-même, avec telle ou telle forme spéciale dont il a été revêtu dans des circonstances historiques déterminées.

[3] Voir L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta, p. 203.

qui concerne les possibilités de l'état subtil, même si celles-ci ne doivent être prises que comme moyen préparatoire d'une réalisation supérieure, comme le sont, dans la tradition hindoue, les pratiques équivalentes qui relèvent du *Hatha-yoga*. On pourra d'ailleurs transférer ceci à l'ordre cosmique, puisque tout ce qui est dans l'homme a sa correspondance dans le monde et inversement[1] ; ici encore, et en raison de cette correspondance même, il s'agira proprement du « monde intermédiaire », où sont mises en œuvre des forces dont la nature duelle est très nettement figurée par les deux serpents du caducée. Nous rappellerons aussi, à cet égard, qu'Hermès est représenté comme le messager des Dieux et comme leur interprète (*herméneutès*), rôle qui est bien celui d'un intermédiaire entre les mondes céleste et terrestre, et qu'il a en outre la fonction de « psychopompe », qui, dans un ordre inférieur, se rapporte manifestement aussi au domaine des possibilités subtiles[2].

On pourrait peut-être objecter, quand il s'agit d'hermétisme, qu'Hermès tient ici la place du Thoth égyptien auquel il a été identifié, et que Thoth représente proprement la Sagesse, rapportée au sacerdoce en tant que conservateur et transmetteur de la tradition ; cela est vrai, mais, comme cette assimilation n'a pu être faite sans raison, il faut admettre qu'en cela on doit envisager plus spécialement un certain aspect de Thoth, correspondant à une certaine partie de la tradition, celle qui comprend les connaissances se rapportant au « monde intermédiaire » ; et, en fait, tout ce qu'on peut savoir de l'ancienne civilisation égyptienne, d'après les vestiges qu'elle a laissés, montre précisément que les connaissances de cet ordre y étaient beaucoup plus développées et y avaient pris une importance bien plus considérable que partout ailleurs. Du reste, il est un autre rapprochement, nous pourrions même dire une autre équivalence, qui montre bien que cette objection serait sans portée réelle : dans l'Inde, la planète Mercure (ou Hermès) est appelée *Budha*, nom dont la racine signifie proprement la Sagesse ; ici encore, il suffit de déterminer l'ordre dans lequel cette Sagesse, qui dans son essence est bien le principe inspirateur de toute connaissance, doit trouver son application plus particulière quand elle est rapportée à cette fonction spécialisée[3].

---

[1] Ainsi qu'il est dit dans les *Rasâil Ikhwân es-Safâ*, « le monde est un grand homme, et l'homme est un petit monde » (*el-âlam insân kabir, wa el insân âlam çeghir*). – C'est d'ailleurs en vertu de cette correspondance qu'une certaine réalisation dans l'ordre « microcosmique » pourra entraîner, à titre de conséquence accidentelle pour l'être qui y est parvenu, une réalisation extérieure se rapportant à l'ordre « macrocosmique », sans que cette dernière ait été recherchée spécialement et pour elle-même, ainsi que nous l'avons indiqué à propos de certains cas de transmutations métalliques dans notre précédent article sur *La tradition hermétique*.

[2] Ces deux fonctions de messager des Dieux et de « psychopompe » pourraient, astrologiquement, être rapportées respectivement à un aspect diurne et à un aspect nocturne ; on peut aussi, d'autre part, y retrouver la correspondance des deux courants descendant et ascendant que symbolisent les deux serpents du caducée.

[3] Il ne faut pas confondre ce nom de *Budha* avec celui de *Buddha*, désignation de Shâkya-Muni, bien que l'un et l'autre aient évidemment la même signification radicale, et que d'ailleurs certains attributs du *Budha* planétaire aient été transférés ultérieurement au *Buddha* historique, celui-ci étant représenté comme ayant été « illuminé » par l'irradiation de cet astre, dont il aurait ainsi en quelque sorte absorbé l'essence en lui-même. – Notons à ce propos que la mère de *Buddha* est appelée *Mâyâ-Dêvî* et que, chez les Grecs et les Latins, *Maïa* était aussi la mère d'Hermès ou de Mercure.

À propos de ce nom de *Budha*, il est un fait curieux à signaler : c'est qu'il est en réalité identique à celui de l'Odin scandinave, *Woden* ou *Wotan*[1] ; ce n'est donc point arbitrairement que les Romains assimilèrent celui-ci à leur Mercure, et d'ailleurs, dans les langues germaniques, le mercredi ou jour de Mercure est, actuellement encore, désigné comme le jour d'Odin. Ce qui est peut-être encore plus remarquable, c'est que ce même nom se retrouve exactement dans le *Votan* des anciennes traditions de l'Amérique centrale, qui a d'ailleurs les attributs d'Hermès, car il est *Quetzalcohuatl*, l'« oiseau-serpent », et l'union de ces deux animaux symboliques (correspondant respectivement aux deux éléments air et feu) est aussi figurée par les ailes et les serpents du caducée[2]. Il faudrait être aveugle pour ne pas voir, dans des faits de ce genre, une marque de l'unité foncière de toutes les doctrines traditionnelles ; malheureusement, un tel aveuglement n'est que trop commun à notre époque où ceux qui savent vraiment lire les symboles ne sont plus qu'une infime minorité, et où, par contre, il ne se rencontre que trop de « profanes » qui se croient qualifiés pour interpréter la « science sacrée », qu'ils accommodent au gré de leur imagination plus ou moins désordonnée.

Un autre point qui n'est pas moins intéressant est celui-ci : dans la tradition islamique, Seyidna Idris est identifié à la fois à Hermès et à Hénoch ; cette double assimilation semble indiquer une continuité de tradition qui remonterait au-delà du sacerdoce égyptien, celui-ci ayant dû seulement recueillir l'héritage de ce que représente Hénoch, qui se rapporte manifestement à une époque antérieure[3]. En même temps, les sciences attribuées à Seyidna Idris et placées sous son influence spéciale ne sont pas les sciences purement spirituelles, qui sont rapportées à Seyidna Aïssa, c'est-à-dire au Christ ; ce sont les sciences que l'on peut qualifier d'« intermédiaire », parmi lesquelles figurent au premier rang l'alchimie et l'astrologie ; et ce sont bien là, en effet, les sciences qui peuvent être dites proprement « hermétiques ». Mais ici se place une autre considération qui pourrait, à première vue tout au moins, être regardée comme une assez étrange interversion par rapport aux correspondances habituelles : parmi les principaux prophètes, il en

---

[1] On sait que le changement du *b* en *v* ou *w* est un phénomène linguistique extrêmement fréquent.

[2] Voir à ce sujet notre article sur *La Langue des oiseaux* (n° de novembre 1931), où nous avons fait remarquer que le serpent est opposé ou associé à l'oiseau suivant qu'il est envisagé sous son aspect maléfique ou bénéfique. Nous ajouterons qu'une figure comme celle de l'aigle tenant un serpent dans ses serres (qui se rencontre précisément au Mexique) n'évoque pas exclusivement l'idée de l'antagonisme que représente, dans la tradition hindoue, le combat du *Garuda* contre le *Nâga* ; il arrive, notamment dans le symbolisme héraldique, que le serpent est ici remplacé par l'épée (substitution particulièrement frappante quand celle-ci a la forme de l'épée flamboyante, qui est à rapprocher par ailleurs des foudres que tient l'aigle de Jupiter), et l'épée, dans sa signification la plus élevée, figure la Sagesse et la puissance du Verbe (voir par exemple *Apocalypse*, I, 16). – Il est à noter qu'un des principaux symboles du Thoth égyptien était l'ibis, destructeur de reptiles, et devenu à ce titre un symbole du Christ ; mais, dans le caducée d'Hermès, nous avons le serpent sous ses deux aspects contraires, comme dans la figure de l'« amphisbène » du moyen âge (voir *Le Roi du Monde*, p. 34-35).

[3] Ne faudrait-il pas conclure de cette même assimilation que le *Livre d'Hénoch*, ou du moins ce qui est connu sous ce titre, doit être considéré comme faisant partie intégrante de l'ensemble des « livres hermétiques » ? – D'autre part, certains disent en outre que le prophète Idris est le même que Buddha ; ce qui a été indiqué plus haut montre suffisamment en quel sens doit être entendue cette assertion, qui se rapporte en réalité à *Budha*, l'équivalent hindou d'Hermès. Il ne saurait en effet s'agir ici du Buddha historique, dont la mort est un évènement connu, tandis qu'Idris est dit expressément avoir été transporté vivant au ciel, ce qui répond bien à l'Hénoch biblique.

est un, comme nous le verrons dans une prochaine étude, qui préside à chacun des sept cieux planétaires, dont il est le « Pôle » (*El-Qutb*) ; or ce n'est pas Seyidna Idris qui préside ainsi au ciel de Mercure, mais Seyidna Aïssa, et c'est au ciel du Soleil que préside Seyidna Idris ; et, naturellement, ceci entraîne la même transposition dans les correspondances astrologiques des sciences qui leur sont respectivement attribuées. Ceci soulève une question fort complexe, que nous ne saurions avoir la prétention de traiter entièrement ici ; il se peut que nous ayons l'occasion d'y revenir, mais, pour le moment, nous nous bornerons à quelques remarques qui permettront peut être d'en entrevoir la solution, et qui, en tout cas, montreront au moins qu'il y a là tout autre chose qu'une simple confusion, et que ce qui risquerait de passer pour tel aux yeux d'un observateur superficiel et « extérieur » repose au contraire sur des raisons très profondes en réalité.

D'abord, il ne s'agit pas là d'un cas isolé dans l'ensemble des doctrines traditionnelles, car on peut trouver quelque chose de tout à fait similaire dans l'angélologie hébraïque : en général, Mikaël est l'ange du Soleil et Raphaël l'ange de Mercure, mais il arrive parfois que ces rôles sont inversés. D'autre part, si Mikaël, en tant qu'il représente le *Metatron* solaire, est assimilé ésotériquement au Christ[1], Raphaël est, d'après la signification de son nom, le « guérisseur divin », et le Christ apparaît aussi comme « guérisseur spirituel » et comme « réparateur » ; d'ailleurs, on pourrait trouver encore d'autres rapports entre le Christ et le principe représenté par Mercure parmi les sphères planétaires[2]. Il est vrai que, chez les Grecs, la médecine était attribué à Apollon, c'est-à-dire au principe solaire, et à son fils Asklêpios (dont les Latins firent Esculape) ; mais, dans les « livres hermétiques », Asklêpios devient le fils d'Hermès, et il est aussi à remarquer que le bâton qui est son attribut à d'étroits rapports symboliques avec le caducée[3]. Cet exemple de la médecine permet d'ailleurs de comprendre comment une même science peut avoir des aspects qui se rapportent en réalité à des ordres différents, d'où des correspondances également différentes, même si les effets extérieurs qui en sont obtenus sont apparemment semblables, car il y a la médecine purement spirituelle ou « théurgique », et il y a aussi la médecine hermétique ou « spagyrique » ; ceci est en relation directe avec la question que nous envisageons présentement ; et peut-être expliquerons-nous quelque jour pourquoi la médecine, au point de vue traditionnel, était considérée essentiellement comme une science sacerdotale.

---

[1] Voir *Le Roi du Monde*, p. 32-34.

[2] Peut-être faut-il voir là l'origine de la méprise que commettent certains en considérant Buddha comme le neuvième *avatâra* de Vishnu ; il s'agirait en réalité d'une manifestation en rapport avec le principe désigné comme le *Budha* planétaire ; en ce cas, le Christ solaire serait proprement le Christ glorieux, c'est-à-dire le dixième *avatâra*, celui qui doit venir à la fin du cycle. – Nous rappellerons, à titre de curiosité, que le mois de mai tire son nom de *Maïa*, mère de Mercure (qui est dite être l'une des Pléiades), à laquelle il était anciennement consacré ; or, dans le Christianisme, il est devenu le « mois de Marie », par une assimilation, qui n'est sans doute pas uniquement phonétique, entre *Maria* et *Maïa*.

[3] Autour du bâton d'Esculape est enroulé un seul serpent, celui qui représente la force bénéfique, car la force maléfique doit disparaître par là même qu'il s'agit du génie de la médecine. – Notons également le rapport de ce même bâton d'Esculape, en tant que signe de guérison, avec le symbole biblique du « serpent d'airain » (voir à ce sujet notre article sur *Sheth*, n° d'octobre1931).

D'un autre côté, il y a presque toujours une étroite connexion établie entre Hénoch (Seyidna Idris) et Elie (Seyidna Dhûl-Kifl), enlevés l'un et l'autre au ciel sans être passés par la mort corporelle[1], et la tradition islamique les situe tous deux dans la sphère solaire. De même, suivant la tradition rosicrucienne, *Elias Artista*, qui préside au « Grand Œuvre » hermétique[2], réside dans la « Citadelle solaire », qui est d'ailleurs proprement le séjour des « Immortels » (au sens des *Chirajîvîs* de la tradition hindoue, c'est-à-dire des êtres « doués de longévité », ou dont la vie se perpétue à travers toute la durée du cycle[3]), et qui représente un des aspects du « Centre du Monde ». Tout cela est assurément très digne de réflexion, et, si l'on y joint encore les traditions qui, un peu partout, assimilent symboliquement le Soleil lui-même au fruit de l'« Arbre de Vie[4] », on comprendra peut-être le rapport spécial qu'à l'influence solaire avec l'hermétisme, en tant que celui-ci, comme les « petits mystères » de l'antiquité, a pour but essentiel la restauration de l'« état primordial » humain : n'est-ce pas la « Citadelle solaire » des Rose-Croix qui doit « descendre du ciel en terre », à la fin du cycle, sous la forme de la « Jérusalem céleste », réalisant la « quadrature du cercle » selon la mesure parfaite du « roseau d'or » ?

René Guénon.

Mesr, 26 shawâl 1350 H.

[1] Il est dit qu'ils doivent se manifester de nouveau sur la terre à la fin du cycle : ce sont les deux « témoins » dont il est parlé au chap. XI de l'*Apocalypse*.

[2] Il incarne en quelque sorte la nature du « feu philosophique », et l'on sait que, d'après le récit biblique, le prophète Elie fut enlevé au ciel sur un « char de feu » ; ceci se rapporte au véhicule igné (*taijasa* dans la doctrine hindoue) qui, dans l'être humain, correspond à l'état subtil (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 138).

[3] Voir *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, p. 20. – Rappelons aussi, au point de vue alchimique, la correspondance du Soleil avec l'or, désigné par la tradition hindoue comme la « lumière minérale » ; « l'or potable » des hermétistes est d'ailleurs la même chose que le « breuvage d'immortalité », qui est aussi appelé « liqueur d'or » dans le Taoïsme.

[4] Voir Le Symbolisme de la Croix, p. 92-93.

Le Voile d'Isis — N^o 149, p. 289-295, mai 1932

LA CHIROLOGIE DANS L'ÉSOTÉRISME ISLAMIQUE

Nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer combien la conception des « sciences traditionnelles » est, dans les temps modernes, devenue étrangère aux Occidentaux, et combien il leur est difficile d'en comprendre la véritable nature. Récemment encore, nous avions un exemple de cette incompréhension dans une étude consacrée à Mohyiddin ibn Arabi, et dont l'auteur s'étonnait de trouver chez celui-ci, à côté de la doctrine purement spirituelle, de nombreuses considérations sur l'astrologie, sur la science des lettres et des nombres, sur la géométrie symbolique, et sur beaucoup d'autres choses du même ordre, qu'il semblait regarder comme n'ayant aucun lien avec cette doctrine. Il y avait d'ailleurs là une double méprise, car la partie proprement spirituelle de l'enseignement de Mohyiddin était elle-même présentée comme « mystique », alors qu'elle est essentiellement métaphysique et initiatique ; et, s'il s'agissait de « mystique », cela ne pourrait effectivement avoir aucun rapport avec des sciences quelles qu'elles soient. Au contraire, dès lors qu'il s'agit de doctrine métaphysique, ces sciences traditionnelles dont le même auteur méconnaissait d'ailleurs totalement la valeur, suivant l'ordinaire préjugé moderne, en découlent normalement en tant qu'applications, comme les conséquences découlent du principe, et, à ce titre, bien loin de représenter des éléments en quelque sorte adventices et hétérogènes, elles font partie intégrante d'*et-taçawwuf*, c'est-à-dire de l'ensemble des connaissances initiatiques.

De ces sciences traditionnelles, la plupart sont aujourd'hui complètement perdues pour les Occidentaux, et ils ne connaissent des autres que des débris plus ou moins informes, souvent dégénérés au point d'avoir pris le caractère de recettes empiriques ou de simples « arts divinatoires », évidemment dépourvus de toute valeur doctrinale. Pour faire comprendre par un exemple combien une telle façon de les envisager est loin de la réalité, nous donnerons ici quelques indications sur ce qu'est, dans l'ésotérisme islamique, la chirologie (*ilm el-kaf*), qui ne constitue d'ailleurs qu'une des nombreuses branches de ce que nous pouvons appeler, faute d'un meilleur terme, la « physiognomonie », bien que ce mot ne rende pas exactement toute l'étendue du terme arabe qui désigne cet ensemble de connaissances (*ilm el-firâsah*).

La chirologie, si étrange que cela puisse sembler à ceux qui n'ont aucune notion de ces choses, se rattache directement, sous sa forme islamique, à la science des noms divins : la disposition des lignes principales trace dans la main gauche le nombre 81 et dans la main droite le nombre 18, soit au total 99, le nombre des noms attributifs (*çifâtiyah*). Quant au nom d'*Allah* lui-même, il est formé par les doigts, de la façon suivante : l'auriculaire correspond à l'*alif*, l'annulaire au premier *lam*, le médius et l'index au second *lam*, qui est double, et le pouce au *he* (qui, régulièrement, doit être tracé sous sa forme « ouverte ») ; et c'est là la raison

principale de l'usage de la main comme symbole, si répandu dans tous les pays islamique (une raison secondaire se référant au nombre 5, d'où le noms de *khoms* donné parfois à cette main symbolique). On peut comprendre par là la signification de cette parole du *Sifr Seyidna Ayûb* (Livre de Job, XXXVII, 7) : « Il a mis un sceau (*khâtim*) dans la main de tout homme, afin que tous puissent connaître Son œuvre » ; et nous ajouterons que ceci n'est pas sans rapport avec le rôle essentiel de la main dans les rites de bénédiction et de consécration.

D'autre part, on connaît généralement la correspondance des diverses parties de la main avec les planètes (*kawâkib*), que la chiromancie occidentale elle-même a conservée, mais de telle façon qu'elle ne peut plus guère y voir autre chose que des sortes de désignations conventionnelles, tandis que, en réalité, cette correspondance établit un lien effectif entre la chirologie et l'astrologie. De plus, à chacun des sept cieux planétaires préside un des principaux prophètes, qui en est le « Pôle » (*El-Qutb*) ; et les qualités et les sciences qui sont rapportées plus spécialement à chacun de ces prophètes sont en relation avec l'influence astrale correspondante. La liste des sept *Aqtâb* célestes est la suivante :

Ciel de la Lune (*El-Qamar*) : Seyidna Adam.

Ciel de Mercure (*El-Utârid*) : Seyidna Aïssa.

Ciel de Vénus (*Ez-Zohrah*) : Seyidna Yûsif.

Ciel du Soleil (*Es-Shams*) : Seyidna Idris.

Ciel de Mars (*El-Mirrîkh*) : Seyidna Dâwud.

Ciel de Jupiter (*El-Barjîs*) : Seyidna Mûsa.

Ciel de Saturne (*El-Kaywân*) : Seyidna Ibrahîm.

À Seyidna Adam se rapporte la culture de la terre (Cf. *Genèse*, II, 15 : « Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder ») ; à Seyidna Aïssa, les connaissances d'ordre purement spirituel ; à Seyidna Yûsif, la beauté et les arts ; à Seyidna Idris, les sciences « intermédiaires », c'est-à-dire celles de l'ordre cosmologique et psychique ; à Seyidna Dâwud, le gouvernement ; à Seyidna Mûsa, auquel est inséparablement associé son frère Seyidna Harûn, les choses de la religion sous le double aspect de la législation et du culte ; à Seyidna Ibrahîm, la foi (pour laquelle cette correspondance avec le septième ciel doit être rapprochée de ce que nous rappelions récemment à propos de Dante, quant à sa situation au plus haut des sept échelons de l'échelle initiatique).

En outre, autour des prophètes principaux se répartissent, dans les sept cieux planétaires, les autres prophètes connus (c'est-à-dire ceux qui sont nommément désignés dans le *Qorân*, au nombre de 25) et inconnus (c'est-à-dire tous les autres, le nombre des prophètes étant de 124 000 d'après la tradition).

Les 99 noms qui expriment les attributs divins sont également répartis suivant ce septénaire : 15 pour le ciel du Soleil, en raison de sa position centrale, et 14 pour chacun des six autres cieux (15 + 6 × 14 = 99). L'examen des signes qui se trouvent sur la partie de la main correspondant à chacune des planètes indique dans quelle proportion $\left(\frac{s}{14} \text{ ou } \frac{s}{15}\right)$ le sujet possède les qualités qui s'y rapportent ; cette proportion correspond elle-même à un même nombre (*s*) de noms divins parmi ceux qui appartiennent au ciel planétaire considéré ; et ces noms peuvent être déterminés ensuite, au moyen d'un calcul d'ailleurs très long et très compliqué.

Ajoutons que dans la région du poignet, au-delà de la main proprement dite, se localise la correspondance des deux cieux supérieurs, ciel des étoiles fixes et ciel empyrée, qui, avec les sept cieux planétaires, complètent le nombre 9.

De plus, dans les différentes parties de la main se situent les douze signes zodiacaux (*burûj*), en rapport avec les planètes dont ils sont les domiciles respectifs (un pour le Soleil et la Lune, deux pour chacune des cinq autres planètes), et aussi les seize figures de la géomancie (*ilm er-raml*), car toutes les sciences traditionnelles sont étroitement liées entre elles.

L'examen de la main gauche indique la « nature » (*et-tabiyaah*) du sujet, c'est-à-dire l'ensemble des tendances, dispositions ou aptitudes qui constituent en quelque sorte ses caractères innés. Celui de la main droite fait connaître les caractères acquis (*el-istiksâb*) ; ceux-ci se modifient d'ailleurs continuellement, de telle sorte que, pour une étude suivie, cet examen doit être renouvelé tous les quatre mois. Cette période de quatre mois constitue, en effet, un cycle complet, en ce sens qu'elle amène le retour à un signe zodiacal correspondant au même élément que celui du point de départ ; on sait que cette correspondance avec les éléments se fait dans l'ordre de succession suivant : feu (*nâr*), terre (*turâb*), air (*hawâ*), eau (*mâ*). C'est donc une erreur de penser, comme l'ont fait certains, que la période en question ne devrait être que de trois mois, car la période de trois mois correspond seulement à une saison, c'est-à-dire à une partie du cycle annuel, et n'est pas en elle-même un cycle complet.

Ces quelques indications, si sommaires qu'elles soient, montreront comment une science traditionnelle régulièrement constituée se rattache aux principes d'ordre doctrinal et en dépend entièrement ; et elles feront en même temps comprendre ce que nous avons déjà dit souvent, qu'une telle science est strictement liée à une forme traditionnelle définie, de telle sorte qu'elle serait tout à fait inutilisable en dehors de la civilisation pour laquelle elle a été constituée selon cette forme. Ici, par exemple, les considérations qui se réfèrent aux noms divins et aux prophètes, et qui sont précisément celles sur lesquelles tout le reste se base, seraient inapplicables en dehors du monde islamique, de même que, pour prendre un autre exemple, le calcul onomantique, employé soit isolément, soit comme élément de l'établissement de l'horoscope dans certaines méthodes astrologiques, ne saurait être valable que pour les noms arabes, dont les lettres possèdent des valeurs

numériques déterminées. Il y a toujours, dans cet ordre des applications contingentes, une question d'adaptation qui rend impossible le transport de ces sciences telles quelles d'une forme traditionnelle à une autre ; et là est aussi, sans doute, une des principales raisons de la difficulté qu'ont à les comprendre ceux qui, comme les Occidentaux modernes, n'en ont pas l'équivalent dans leur propre civilisation[1].

René Guénon.

Mesr, 18 dhûl-qadah 1350 H. (Mûlid Seyid Ali El-Bayûmi).

[1] Les données qui ont servi de base à ces notes sont tirées des traités inédits du Sheikh Seyid Ali Nûreddin El-Bayûmi, fondateur de la *tarîqah* qui porte son nom (*bayûmiyah*) ; ces manuscrits sont encore actuellement en la possession de ses descendants directs.

Le Voile d'Isis — N^o 150, p. 353-360, juin 1932

ORGANISATIONS INITIATIQUES ET SECTES RELIGIEUSES

Nous faisions remarquer récemment ici, à propos du dernier livre de M. Luigi Valli, combien il est impropre d'appliquer le terme de « sectes » à des organisations initiatiques ; l'étude de notre collaborateur P. Genty sur les Albigeois, parue en même temps, nous a incité encore à quelques réflexions sur ce sujet, et nous pensons qu'il n'est pas inopportun d'y revenir. En effet, il y a là quelque chose de plus qu'une simple question de mots ; cette expression de « sectes », en pareil cas, n'est pas seulement à rejeter parce qu'elle est déplaisante et, se prenant toujours en mauvaise part, paraît être le fait d'adversaires, bien que d'ailleurs certains, comme M. Valli par exemple, aient pu l'employer sans intention particulièrement hostile, par imitation ou par habitude, comme il en est qui appellent « paganisme » les doctrines de l'antiquité sans même se douter que ce n'est là qu'un terme injurieux et d'assez basse polémique. En réalité, il y a là une grave confusion entre des choses d'ordre entièrement différent, et cette confusion, chez ceux qui l'ont créée ou qui l'entretiennent, semble bien n'être pas toujours purement involontaire ; elle est due surtout, dans le monde chrétien et même parfois aussi dans le monde islamique, à des ennemis ou à des négateurs de l'ésotérisme, qui veulent ainsi, par une fausse assimilation, faire rejaillir sur celui-ci quelque chose du discrédit qui s'attache aux « sectes » proprement dites, c'est-à-dire en somme aux « hérésies », entendues au sens spécifiquement religieux.

Or, par là même qu'il s'agit d'ésotérisme et d'initiation, il ne s'agit aucunement de religion, mais bien de connaissance pure et de « science sacrée », qui, pour avoir ce caractère sacré (qui n'est point le monopole de la religion comme certains paraissent le croire à tort), n'en est pas moins essentiellement science, quoique dans un sens notablement différent de celui que donnent à ce mot les modernes, qui ne connaissent plus que la « science profane », dépourvue de toute valeur au point de vue traditionnel, et procédant plus ou moins d'une altération de l'idée même de science. Sans doute, et c'est là ce qui rend possible la confusion dont il s'agit, cet ésotérisme a plus de rapports, et d'une façon plus directe, avec la religion qu'avec toute autre chose extérieure ; il peut même, dans certains cas, prendre sa base et son point d'appui dans une forme religieuse définie ; mais il ne s'en rapporte pas moins à un tout autre domaine que celle-ci, avec laquelle, par conséquent, il ne peut entrer ni en opposition ni en concurrence. Du reste, cela résulte encore du fait qu'il s'agit là, par définition même, d'un ordre de connaissance réservé à une élite, tandis que, par définition également, la religion s'adresse au contraire à tous indistinctement ; l'initiation, au vrai sens de ce mot, impliquant des qualifications particulières, ne peut pas être d'ordre religieux. D'ailleurs, sans même examiner le fond des choses, la supposition qu'une organisation initiatique pourrait faire concurrence à une organisation religieuse est véritablement absurde, car, du fait même de son recrutement fermé, elle serait par trop désavantagée à cet égard ; mais là n'est ni son rôle ni son but.

Nous ferons remarquer ensuite que qui dit « secte » dit nécessairement, par l'étymologie même du mot, scission ou division ; et, effectivement, les « sectes » sont bien des divisions engendrées, au sein d'une religion, par des divergences plus ou moins profondes entre ses membres. Par conséquent, les sectes sont forcément multiplicité[1], et leur existence implique un éloignement du principe, dont l'ésotérisme est au contraire, par sa nature même, plus proche que la religion exotérique, même exempte de toute déviation. C'est en effet par l'ésotérisme que s'unifient toutes les doctrines traditionnelles, au delà des différences, d'ailleurs nécessaires, de leurs formes extérieures ; et, à ce point de vue, non seulement les organisations initiatiques ne sont point des « sectes », mais elles en sont exactement le contraire.

En outre, les « sectes », schismes ou hérésies, apparaissent toujours comme dérivées d'une religion donnée, dans laquelle elles ont pris naissance, et dont elles sont pour ainsi dire comme des branches irrégulières. Au contraire, l'ésotérisme ne peut aucunement être dérivé de la religion : là même où il la prend pour support, en tant que moyen d'expression et de réalisation, il la relie à son principe, et il représente, par rapport à elle, la Tradition antérieure à toutes les formes religieuses particulières. L'intérieur ne peut être produit par l'extérieur, non plus que le centre par la circonférence, ni le supérieur par l'inférieur, non plus que l'esprit par le corps ; les influences qui président aux organisations traditionnelles vont toujours en descendant et ne remontent jamais, pas plus qu'un fleuve ne remonte vers sa source. Prétendre que l'initiation pourrait être issue de la religion, et à plus forte raison d'une « secte », c'est renverser tous les rapports normaux qui résultent de la nature même des choses[2] ; et l'ésotérisme est véritablement, par rapport à l'exotérisme religieux, ce qu'est l'esprit par rapport au corps[3], si bien que, lorsqu'une religion à perdu tout point de contact avec l'ésotérisme, il n'y reste plus que « lettre morte » et formalisme incompris, car ce qui la vivifiait, c'était la communication effective avec le Centre spirituel du monde, et celle-ci ne peut être établie et maintenue que par l'ésotérisme et par une organisation initiatique véritable et régulière.

Maintenant, pour expliquer comment la confusion que nous nous attachons présentement à dissiper à pu se présenter avec assez d'apparence de raison pour se faire accepter de ceux qui n'envisagent les choses que du dehors, il faut dire ceci : il semble bien que, dans quelques cas, des « sectes » religieuses aient pu prendre naissance du fait de la diffusion inconsidérée de fragments de doctrine ésotérique

[1] Ceci montre la fausseté des conceptions de ceux qui parlent de « la Secte », au singulier et avec une majuscule, comme d'une sorte d'entité en laquelle leur imagination incarne tout ce à quoi ils ont voué quelque haine ; le fait que les mots arrivent ainsi à perdre complètement leur sens légitime est d'ailleurs une des caractéristiques du désordre mental de notre époque.

[2] Une erreur similaire, mais encore aggravée, est commise par ceux qui voudraient faire sortir l'initiation de quelque chose de plus extérieur encore, comme une philosophie par exemple ; le monde initiatique exerce son influence sur le monde profane, directement ou indirectement, mais ne saurait aucunement être influencé par celui-ci.

[3] Sur cette question des rapports de l'ésotérisme et de l'exotérisme, voir notre article sur *L'écorce et le noyau* (n° de mars 1931).

plus ou moins incomprise ; mais l'ésotérisme en lui-même ne saurait être rendu responsable de cette sorte de vulgarisation, ou de « profanation » au sens étymologique du mot, qui est contraire à son essence même, et qui n'a jamais pu se produire qu'aux dépens de la pureté doctrinale. Il a fallu, pour que pareille chose ait lieu, que ceux qui recevaient de tels enseignements les comprissent assez mal, faute de préparation ou peut-être même de qualification, pour leur attribuer un caractère religieux qui les dénaturait entièrement ; et l'erreur ne vient-elle pas toujours d'une incompréhension ou d'une déformation de la vérité ? Tel fut probablement le cas des Albigeois ; mais, si ceux-ci furent « hérétiques », Dante et les « Fidèles d'Amour », qui se tenaient sur le terrain strictement initiatique, ne l'étaient point ; et cet exemple aidera encore à faire comprendre la différence capitale qui existe entre les « sectes » et les organisations initiatiques. Ajoutons que, si certaines « sectes » ont pu naître ainsi d'une déviation de l'enseignement initiatique, cela suppose évidemment la préexistence de celui-ci et son indépendance à l'égard des « sectes » en question ; historiquement aussi bien que logiquement, l'opinion contraire apparaît comme parfaitement insoutenable.

Une question resterait à examiner : comment et pourquoi a-t-il pu se produire parfois de telles déviations ? Cela risquerait de nous entraîner fort loin, car il va de soi qu'il faudrait, pour y répondre complètement, examiner de près chaque cas particulier. Ce qu'on peut dire d'une façon générale, c'est que tout d'abord, au point de vue le plus extérieur, il semble à peu près impossible, quelques précautions que l'on prenne, d'empêcher complètement toute divulgation ; et, si les divulgations ne sont en tout cas que partielles et fragmentaires (car elles ne peuvent porter que sur ce qui est relativement le plus accessible), les déformations qui s'ensuivent n'en sont que plus accentuées. À un autre point de vue plus profond, on pourrait peut-être dire aussi qu'il faut que de telles choses aient lieu dans certaines circonstances, comme moyen d'une action devant s'exercer sur la marche des événements ; les « sectes » ont aussi leur rôle à jouer dans l'histoire de l'humanité, même si ce n'est qu'un rôle inférieur, et tout désordre apparent n'est en réalité qu'un élément de l'ordre total du monde ; et n'est-ce pas saint Augustin qui a dit : « *Opportet haereses esse* » ? Les querelles du monde extérieur perdent d'ailleurs beaucoup de leur importance quand on les envisage d'un point où sont conciliées les oppositions qui les suscitent ; mais, précisément pour cela, ce ne saurait être le rôle des organisations initiatiques de se mêler à ces querelles, tandis que les « sectes », au contraire, s'y trouvent engagées inévitablement, et que là est peut-être même ce qui fait toute leur raison d'être.

Nous nous contenterons de soumettre ces quelques réflexions aux personnes de bonne foi, afin qu'elles sachent à quoi s'en tenir sur une confusion qui est trop souvent intéressée ; quant aux autres, nous n'avons pas la prétention, quoi que nous puissions dire, de les amener à changer leur attitude ou leur langage, mais, après avoir rétabli la vérité dans la mesure de nos moyens, nous avons le droit de les négliger et de passer outre, Pour ce qui est plus spécialement des adversaires religieux de l'ésotérisme, outre qu'ils prétendent se prononcer sur une question qui

n’est aucunement de leur compétence, puisqu’elle est essentiellement « extra-religieuse », ils prononcent ainsi, sans s’en douter, leur propre condamnation, en montrant leur incapacité à percer l’écorce de leur forme traditionnelle pour pénétrer jusqu’au noyau qui y est enveloppé ; et, parce que l’écorce leur cache le noyau, ils affirment que celui-ci n’existe pas. Un aveugle peut tout aussi bien, et avec tout autant de raison, nier l’existence de la lumière, et il est probablement impossible de l’en convaincre ; mais cela empêche-t-il la lumière d’exister, et ceux qui jouissent de toutes leurs facultés de la percevoir ? Celui qui voit la lumière n’a d’ailleurs nul besoin de discuter de son existence avec les aveugles, et toutes les arguties philosophiques que ceux-ci pourront inventer seront pour lui nulles et non avenues ; les raisonnements des « profanes », en ce qui concerne les choses de l’ordre initiatique, ont tout juste autant de valeur et d’importance, et nous ne voyons pas pourquoi nous serions tenu de nous en préoccuper davantage.

René Guénon.

Mesr, 25 dhûl-hijjah 1350 H.

Le Voile d'Isis — N° 151, p. 417-424, juillet 1932

NOUVEAUX APERÇUS SUR LE LANGAGE SECRET DE DANTE

En parlant ici, il y a quelques mois (no de mars 1932), du dernier livre de M. Luigi Valli, nous mentionnions l'ouvrage que, suivant les mêmes idées directrices, M. Gaetano Scarlata a consacré au traité *De vulgari eloquentia* de Dante, ou plutôt, comme il préfère le désigner (car le titre n'a jamais été fixé exactement), *De vulgaris eloquentiae doctrina*, suivant l'expression employée par l'auteur lui-même pour en définir le sujet dès le début, et afin de mettre en évidence son intention quant au contenu doctrinal de la poésie en langue vulgaire[1]. En effet, ceux que Dante appelle *poeti volgari*, ce sont ceux dont les écrits avaient, comme il dit, *verace intendimento*, c'est-à-dire contenaient un sens caché conformément au symbolisme des « Fidèles d'Amour », puisqu'il les oppose aux *litterali* (et non *litterati* comme on l'a lu parfois inexactement), ou à ceux qui écrivaient seulement dans le sens littéral. Les premiers sont pour lui les vrais poètes, et il les appelle aussi *trilingues doctores*, ce qui peut s'entendre extérieurement du fait qu'une telle poésie existait dans les trois langues italienne, provençale (non pas « française » comme le dit à tort M. Scarlata) et espagnole, mais signifie en réalité (aucun poète n'ayant jamais écrit en fait dans ces trois langues) qu'elle devait s'interpréter suivant un triple sens[2] ; et Dante, au sujet de ces *trilingues doctores* dit que *maxime conveniunt in hoc vocabulo quod est Amor*, ce qui est une allusion assez évidente à la doctrine des « Fidèles d'Amour ».

Au sujet de ceux-ci, M. Scarlata fait une remarque très juste : il pense qu'ils n'ont jamais dû constituer une association suivant des formes rigoureusement définies, plus ou moins semblables à celles de la Maçonnerie moderne par exemple, avec un pouvoir central établissant des « filiales » dans les diverses localités ; et nous pouvons ajouter, à l'appui de cette remarque, que dans la Maçonnerie elle-même, rien de tel n'a jamais existé avant la constitution de la Grande Loge d'Angleterre en 1717. Il ne semble d'ailleurs pas que M. Scarlata ait saisi toute la portée du fait, qu'il croit devoir attribuer simplement aux circonstances, peu favorables à l'existence d'une institution se présentant sous des dehors plus stables ; en réalité, comme nous l'avons déjà dit souvent, une organisation véritablement initiatique ne peut pas être une « société » au sens moderne de ce mot, avec tout le formalisme extérieur qu'il implique ; lorsqu'on voit apparaître des statuts, des règlements écrits et autres choses de ce genre, on peut être sûr qu'il y a là une dégénérescence donnant à l'organisation un caractère « semi-profane », si l'on peut employer une telle expression. Mais, pour ce qui est d'ordre proprement initiatique, M. Scarlata n'est pas allé au fond des choses, et il paraît même ne pas s'en être approché autant que M. Valli ; il voit surtout le côté politique, somme

[1] Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante, Priulla, editore, Palermo.

[2] Sans doute faut-il entendre par là trois sens supérieurs au sens littéral, de sorte que, avec celui-ci, on aurait les quatre sens dont parle Dante dans le *Convito*, ainsi que nous l'avons indiqué au début de notre étude sur *L'Ésotérisme de Dante*.

toute accessoire, et il parle constamment de « sectes », point sur lequel nous nous sommes amplement expliqué dans notre précédent chapitre ; il ne tire, dans ses développements, que peu de conséquences de l'affirmation de la doctrine (ésotérique et non hérétique) de l'*amor sapientiae*, qui est pourtant tout l'essentiel, le reste tenant seulement aux contingences historiques. Il est d'ailleurs possible que le sujet de cette étude se soit prêté assez facilement à ce qui nous apparaît comme une erreur de perspective : le *De vulgaris eloquentiae doctrina* a un lien direct avec le *De monarchia*, et, par conséquent, se rattache à la partie de l'œuvre de Dante où les applications sociales tiennent la place la plus considérable ; mais ces applications elles-mêmes peuvent-elles être bien comprises si on ne les rapporte pas constamment à leur principe ? Le plus fâcheux est que M. Scarlata, quand il passe à des vues historiques d'ensemble, se soit laissé entraîner à des interprétations plus que contestables : ne va-t-il pas jusqu'à faire de Dante et des « Fidèles d'Amour » des adversaires de l'esprit du moyen âge et des précurseurs des idées modernes, animés d'un esprit « laïque » et « démocratique » qui serait en réalité tout ce qu'il y a de plus « anti-initiatique » ? Cette seconde partie de son livre, où il y a pourtant des indications intéressantes, notamment sur les influences orientales à la cour de Frederic II et dans le mouvement franciscain, serait à reprendre sur des bases plus conformes au sens traditionnel ; il est vrai qu'elle n'est présentée que comme une « première tentative de reconstruction historique », et qui sait si l'auteur ne sera pas amené par ses recherches ultérieures à la rectifier lui-même ?

Une des causes de la méprise de M. Scarlata est peut-être dans la façon dont Dante oppose l'usage du *vulgare* à celui du latin, langue ecclésiastique, et aussi la manière de symboliser des poètes, selon le *verace intendimento*, à celle des théologiens (cette dernière étant plutôt une simple allégorie) ; mais c'est aux yeux des adversaires de Dante, ou (ce qui revient souvent au même en pareil cas) de ceux qui ne le comprenaient pas, que le *vulgare* n'était que le *sermolaicus*, alors que pour lui-même il était tout autre chose ; et d'autre part, au point de vue strictement traditionnel, la fonction des initiés n'est-elle pas plus véritablement « sacerdotale » que celle d'un « clergé » exotériste qui ne possède que la lettre et s'arrête à l'écorce de la doctrine[1] ? Le point essentiel, ici, est de savoir ce que Dante entend par l'expression *vulgare illustre* qui peut sembler étrange et même contradictoire si l'on s'en tient au sens ordinaire des mots, mais qui s'explique si l'on remarque qu'il fait *vulgare* synonyme de *naturale* : c'est la langue que l'homme apprend directement par transmission orale (comme l'enfant, qui au point de vue initiatique représente le néophyte, apprend sa propre langue maternelle), c'est-à-dire, symboliquement, la langue qui sert de véhicule à la tradition, et qui peut, sous ce rapport, s'identifier à la langue primordiale et universelle. Ceci touche de près, comme on le voit, à la question de la mystérieuse « langue syriaque » (*loghah sûryâniyah*) dont nous avons parlé dans de précédents articles[2] ; il est vrai que, pour Dante, cette « langue de la révélation » semble avoir été l'hébreu, mais, comme

[1] Selon l'ordre hiérarchique normal, l'initié est au-dessus du « clerc » ordinaire (fût-il théologien), tandis que le « laïque » est naturellement au-dessous de celui-ci.
[2] *La Science des lettres* (n° de février 1931), et *La Langue des oiseaux* (n° de novembre 1931).

nous le disions alors, une telle affirmation ne doit pas être prise à la lettre, la même chose pouvant être dite de toute langue qui a un caractère « sacré », c'est-à-dire qui sert à l'expression d'une forme traditionnelle régulière[1]. D'après Dante, la langue parlée par le premier homme, créé immédiatement par Dieu, fut continuée par ses descendants jusqu'à l'édification de la tour de Babel ; ensuite, « *hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber... ; hiis solis post confusionem remansit* » ; mais ces « fils d'Heber » ne sont-ils pas tous ceux qui ont gardé la tradition, bien plutôt qu'un peuple déterminé ? Le nom d'« Israël » n'a-t-il pas été souvent employé aussi pour désigner l'ensemble des initiés, quelle que soit leur origine ethnique, et ceux-ci qui en fait forment réellement le « peuple élu » ne possèdent-ils pas la langue universelle qui leur permet à tous de se comprendre entre eux, c'est-à-dire la connaissance de la tradition unique qui est cachée sous toutes les formes particulières[2] ? D'ailleurs, si Dante avait pensé qu'il s'agissait réellement de la langue hébraïque, il n'aurait pas pu dire que l'Église (désignée par le nom énigmatique de *Petramala*) croit parler la langue d'Adam, puisqu'elle parle, non l'hébreu, mais le latin, pour lequel il ne semble pas que personne ait jamais revendiqué la qualité de langue primitive ; mais, si l'on entend par là qu'elle croit enseigner la véritable doctrine de la révélation, tout devient parfaitement intelligible. Au surplus, même en admettant que les premiers Chrétiens, qui possédaient cette véritable doctrine, aient effectivement parlé l'hébreu (ce qui serait historiquement inexact, car l'araméen n'est pas plus l'hébreu que l'italien n'est le latin) les « Fidèles d'Amour », qui se considéraient comme leurs continuateurs, n'ont jamais prétendu reprendre cette langue pour l'opposer au latin, comme ils auraient logiquement dû le faire s'il fallait s'en tenir à l'interprétation littérale[3].

On voit que tout cela est fort loin de la signification purement « philologique » qu'on attribue habituellement au traité de Dante, et qu'il s'agit au fond de bien autre chose que de l'idiome italien : et même ce qui se rapporte réellement à celui-ci peut avoir aussi, en même temps, une valeur symbolique. C'est ainsi que, lorsque Dante oppose telle cité ou telle région à telle autre, il ne s'agit pas simplement d'une opposition linguistique, ou que, lorsqu'il cite certains noms comme ceux de *Petramala*, des *Papienses* ou des *Aquilegienses*, il y a dans ce choix (même sans aller jusqu'à la considération d'un symbolisme géographique proprement dit) des intentions assez transparentes, comme l'avait déjà remarqué Rossetti ; et, naturellement, il faut souvent, pour comprendre le vrai sens de tel ou tel mot apparemment insignifiant, se reporter à la terminologie conventionnelle des « Fidèles d'Amour ». M. Scarlata fait très justement observer que ce sont presque

[1] Il va sans dire que, quand on oppose « langues vulgaires » à « langues sacrées », on prend le mot « vulgaire » dans son sens habituel ; si on le prenait au sens de Dante, cette expression ne s'appliquerait plus, et c'est plutôt « langues profanes » qu'il faudrait dire pour éviter toute équivoque.

[2] Voir à ce propos le chapitre sur *Le Don des langues* (n° spécial sur les Rose-Croix, août-septembre 1927).

[3] Ajoutons encore que, comme le note M. Scarlata, l'idée de la continuation de la langue primitive est contredite par les paroles que Dante lui-même, dans la *Divine Comédie*, attribue à Adam (*Paradiso*, XXVI, 124). Ces paroles peuvent d'ailleurs s'expliquer par la considération des périodes cycliques : la langue originelle fut *tutta spenta* dès la fin du *Krita-Yuga*, donc bien avant l'entreprise du « peuple de Nemrod », qui correspond seulement au début du *Kali-Yuga*.

toujours les exemples (y compris ceux qui semblent n'avoir qu'une valeur purement rhétorique ou grammaticale) qui donnent la clef du contexte ; il y avait là, en effet, un excellent moyen de détourner l'attention des « profanes », qui ne pouvaient y voir que des phrases quelconques et sans importance ; on pourrait dire que ces exemples jouent là un rôle assez comparable à celui des « mythes » dans les dialogues platoniciens, et il n'y a qu'à voir ce que font de ceux-ci les « critiques » universitaires pour être fixé sur la parfaite efficacité du procédé qui consiste à mettre ainsi en « hors-d'œuvre », si l'on peut dire, ce qu'il y a précisément de plus important.

En somme, ce que Dante semble avoir eu essentiellement en vue, c'est la constitution d'un langage apte, par la superposition des sens multiples, à exprimer dans la mesure du possible la doctrine ésotérique ; et, si la codification d'un tel langage peut être qualifiée de « rhétorique », c'est là, en tout cas, une rhétorique d'un genre bien spécial, aussi éloignée de ce qu'on entend aujourd'hui par ce mot que la poésie des « Fidèles d'Amour » l'est de celle des modernes, dont les prédécesseurs sont ces *litterali* à qui Dante reprochait de rimer « sottement » (*stoltamente*) sans enfermer dans leurs vers aucun sens profond[1]. Suivant le mot de M. Valli que nous avons déjà cité, Dante se proposait tout autre chose que de « faire de la littérature », et cela revient à dire qu'il était précisément tout le contraire d'un moderne ; son œuvre, loin de s'opposer à l'esprit du moyen âge, en est une des plus parfaites synthèses, au même titre que celle des constructeurs de cathédrales ; et les plus simples données initiatiques permettent de comprendre sans peine qu'il y a à ce rapprochement des raisons très profondes.

René Guénon.

Mesr, 5 çafar 1351 H. (Mûlid Seyidi Ismaïl El-Embâbi).

[1] C'est à peu près de la même façon que les prédécesseurs des chimistes actuels sont, non les véritables alchimistes, mais les « souffleurs » ; qu'il s'agisse des sciences ou des arts, la conception purement « profane » des modernes résulte toujours d'une semblable dégénérescence.

Le Voile d'Isis — N^os^ 152-153, p. 485-508, août-septembre 1932

TAOÏSME ET CONFUCIANISME

Les peuples anciens, pour la plupart, ne se sont guère préoccupés d'établir pour leur histoire une chronologie rigoureuse ; certains ne se servirent même, tout au moins pour les époques les plus reculées, que de nombres symboliques, qu'on ne saurait, sans commettre une grave erreur, prendre pour des dates au sens ordinaire et littéral de ce mot. Les Chinois constituent, à cet égard, une exception assez remarquable : ils sont peut-être le seul peuple qui ait constamment pris soin, depuis l'origine même de sa tradition, de dater ses annales au moyen d'observations astronomiques précises, comportant la description de l'état du ciel au moment où se sont produits les évènements dont le souvenir a été conservé. On peut donc, en ce qui concerne la Chine et son antique histoire, être plus affirmatif qu'en beaucoup d'autre cas ; et l'on sait ainsi que cette origine de la tradition que l'on peut appeler proprement chinoise remonte à environ 3700 ans avant l'ère chrétienne. Par une coïncidence assez curieuse, cette même époque est aussi le commencement de l'ère hébraïque ; mais, pour cette dernière, il serait difficile de dire à quel évènement, en réalité, se rapporte ce point de départ.

Une telle origine, pour si éloignée qu'elle puisse paraître lorsqu'on la compare à celle de la civilisation gréco-romaine et aux dates de l'antiquité dite « classique », est pourtant, à vrai dire, encore assez récente ; quel était, avant cette époque, l'état de la race jaune, qui habitait alors vraisemblablement certaines régions de l'Asie centrale ? Il est impossible de le préciser, en l'absence de données suffisamment explicites ; il semble que cette race ait traversé une période d'obscurcissement, d'une durée indéterminée, et qu'elle ait été tirée de ce sommeil à un moment qui fut aussi marqué par des changements importants pour d'autres parties de l'humanité. Il se peut donc, et même c'est la seule chose qui soit affirmée assez nettement, que ce qui apparaît comme un commencement n'ait été véritablement que le réveil d'une tradition fort antérieure, qui dut d'ailleurs être mise alors sous une autre forme, pour s'adapter à des conditions nouvelles. Quoi qu'il en soit, l'histoire de la Chine, ou de ce qui est ainsi appelé aujourd'hui, ne commence proprement qu'à Fo-hi, qui est regardé comme son premier empereur ; et il faut ajouter tout de suite que ce nom de Fo-hi, auquel est attaché tout l'ensemble des connaissances qui constituent l'essence même de la tradition chinoise, sert en réalité à désigner toute une période, qui s'étend sur une durée de plusieurs siècles.

Fo-hi, pour fixer les principes de la tradition, fit usage de symboles linéaires aussi simples et en même temps aussi synthétiques que possible : le trait continu et le trait brisé, signes respectifs du *yang* et du *yin*, c'est-à-dire des deux principes actif et passif qui, procédant d'une sorte de polarisation de la suprême Unité métaphysique, donnent naissance à toute la manifestation universelle. Des combinaisons de ces deux signes, dans toutes leurs dispositions possibles, sont formés les huit *koua* ou « trigrammes », qui sont toujours demeurés les symboles

fondamentaux de la tradition extrême-orientale. Il est dit que, « avant de tracer les trigrammes, Fo-hi regarda le Ciel, puis baissa les yeux vers la Terre, en observa les particularités, considéra les caractères du corps humain et de toutes les choses extérieures[1] ». Ce texte est particulièrement intéressant en ce qu'il contient l'expression formelle de la grande Triade : le Ciel et la Terre, ou les deux principes complémentaires dont sont produits tous les êtres, et l'homme, qui, participant de l'un et de l'autre par sa nature, est le terme moyen de la Triade, le médiateur entre le Ciel et la Terre. Il convient de préciser qu'il s'agit ici de l'« homme véritable », c'est-à-dire de celui qui, parvenu au plein développement de ses facultés supérieures, « peut aider le Ciel et la Terre dans l'entretien et la transformation des êtres, et, par cela même, constituer un troisième pouvoir avec le Ciel et la Terre[2] ». Il est dit aussi que Fo-hi vit un dragon sortir du fleuve, unissant en lui les puissances du Ciel et de la Terre, et portant les trigrammes inscrits sur son dos ; et ce n'est là qu'une autre façon d'exprimer symboliquement la même chose.

Toute la tradition fut donc d'abord contenue essentiellement et comme en germe dans les trigrammes, symboles merveilleusement aptes à servir de support à des possibilités indéfinies : il ne restait qu'à en tirer tous les développements nécessaires, soit dans le domaine de la pure connaissance métaphysique, soit dans celui de ses applications diverses à l'ordre cosmique et à l'ordre humain. Pour cela, Fo-hi écrivit trois livres, dont le dernier, appelé *Yi-king* ou « Livre des mutations », est seul parvenu jusqu'à nous ; et le texte de ce livre est encore tellement synthétique qu'il peut être entendu en des sens multiples, d'ailleurs parfaitement concordants entre eux, selon qu'on s'en tient strictement aux principes ou qu'on veut les appliquer à tel ou tel ordre déterminé. Ainsi, outre le sens métaphysique, il y a une multitude d'applications contingentes, d'inégale importance, qui constituent autant de sciences traditionnelles : applications logique, mathématique, astronomique, physiologique, sociale, et ainsi de suite ; il y a même une application divinatoire, qui est d'ailleurs regardée comme une des plus inférieures de toutes, et dont la pratique est abandonnée aux jongleurs errants. Du reste, c'est là un caractère commun à toutes les doctrines traditionnelles que de contenir en elles-mêmes, dès l'origine, les possibilités de tous les développements concevables, y compris ceux d'une indéfinie variété de sciences dont l'Occident moderne n'a pas la moindre idée, et de toutes les adaptations qui pourront être requises par les circonstances ultérieures. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les enseignements renfermés dans le *Yi-king*, et que Fo-hi lui-même déclarait avoir tirés d'un passé très ancien et très difficile à déterminer, soient devenus à leur tour la base commune des deux doctrines dans lesquelles la tradition chinoise s'est continuée jusqu'à nos jours, et qui pourtant, en raison des domaines totalement différents auxquels elles se rapportent, peuvent sembler à première vue n'avoir aucun point de contact : le Taoïsme et le Confucianisme.

[1] Livre des Rites de Tcheou.
[2] *Tchoung-young*, chap. XXII.

Confucius

Quelles sont les circonstances qui, au bout d'environ trois mille ans, rendirent nécessaire une réadaptation de la doctrine traditionnelle, c'est-à-dire un changement portant, non sur le fond qui demeure toujours rigoureusement identique à lui-même, mais sur les formes dans lesquelles cette doctrine est en quelque sorte incorporée ? C'est là encore un point qu'il serait sans doute difficile d'élucider complètement, car ces choses, en Chine aussi bien qu'ailleurs, sont de celles qui ne laissent guère de traces dans l'histoire écrite, où les effets extérieurs sont beaucoup plus apparents que les causes profondes. En tout cas, ce qui paraît certain, c'est que la doctrine, telle qu'elle avait été formulée à l'époque de Fo-hi, avait cessé d'être comprise généralement dans ce qu'elle a de plus essentiel ; et sans doute aussi les applications qui en avaient été tirées autrefois, notamment au

point de vue social, ne correspondaient-elles plus aux conditions d'existence de la race, qui avaient dû se modifier très sensiblement dans l'intervalle.

On était alors au VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne ; et il est à remarquer qu'en ce siècle se produisirent des changements considérables chez presque tous les peuples, de sorte que ce qui se passa en Chine semble devoir être rattaché à une cause peut-être difficile à définir, dont l'action affecta toute l'humanité terrestre. Ce qui est singulier, c'est que ce VI^e^ siècle peut être considéré, d'une façon très générale, comme le début de la période proprement « historique » : quand on veut remonter plus loin, il est impossible d'établir une chronologie même approximative, sauf dans quelques cas exceptionnels comme l'est précisément celui de la Chine ; à partir de cette époque, au contraire, les dates des évènements sont partout connues avec une assez grande exactitude ; assurément, il y a là un fait qui mériterait quelque réflexion. Les changements qui eurent lieu alors présentèrent d'ailleurs des caractères différents suivant les pays : dans l'Inde, par exemple, on vit naître le Bouddhisme, c'est-à-dire une révolte contre l'esprit traditionnel, allant jusqu'à la négation de toute autorité, jusqu'à une véritable anarchie dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social ; en Chine, par contre, c'est strictement dans la ligne de la tradition que se constituèrent simultanément les deux formes doctrinales nouvelles auxquelles on donne les noms de Taoïsme et de Confucianisme.

Les fondateurs de ces deux doctrines, Lao-tseu et Kong-tseu, furent donc contemporains, et l'histoire nous apprend qu'ils se rencontrèrent un jour. « As-tu découvert le *Tao* ? », demanda Lao-Tseu. « Je l'ai cherché vingt-sept ans, répondit Kong-tseu, et je ne l'ai pas trouvé ». Là-dessus, Lao-tseu se borna à donner à son interlocuteur ces quelques conseils : « Le sage aime l'obscurité ; il ne se livre pas à tout venant ; il étudie les temps et les circonstances. Si le moment est propice, il parle ; sinon, il se tait. Celui qui est possesseur d'un trésor ne le montre pas à tout le monde ; ainsi, celui qui est véritablement sage ne dévoile pas la sagesse à tout le monde. Voilà tout ce que j'ai à te dire : fais-en ton profit ». Kong-tseu, revenant de cette entrevue, disait : « J'ai vu Lao-tseu ; il ressemble au dragon. Quant au dragon, j'ignore comment il peut être porté par les vents et les nuages et s'élever jusqu'au ciel. »

Cette anecdote, rapportée par l'historien Sse-matsien, définit parfaitement les positions respectives des deux doctrines, nous devrions plutôt dire des deux branches de doctrine, en lesquelles allait désormais se trouver divisée la tradition extrême-orientale : l'une comportant essentiellement la métaphysique pure, à laquelle s'adjoignent toutes les sciences traditionnelles ayant une portée proprement spéculative ou, pour mieux dire, « cognitive » ; l'autre confinée dans le domaine pratique et se tenant exclusivement sur le terrain des applications sociales. Kong-tseu avouait lui-même qu'il n'était point « né à la Connaissance », c'est-à-dire qu'il n'avait pas atteint la connaissance par excellence, qui est celle de l'ordre métaphysique et supra-rationnel ; il connaissait les symboles traditionnels, mais il n'avait pas pénétré leur sens le plus profond. C'est pourquoi son œuvre devait être

nécessairement bornée à un domaine spécial et contingent, qui seul était de sa compétence ; mais du moins se gardait-il bien de nier ce qui le dépassait. En cela, ses disciples plus ou moins éloignés ne l'imitèrent pas toujours, et certains, par un travers qui est fort répandu chez les « spécialistes » de tout genre, firent preuve parfois d'un étroit exclusivisme, qui leur attira, de la part des grands commentateurs taoïstes du VI^e^ siècle avant l'ère chrétienne, Lie-tseu et surtout Tchoang-tseu, quelques ripostes d'une cinglante ironie. Les discussions et les querelles qui se produisirent ainsi à certaines époques ne doivent pourtant pas faire regarder le Taoïsme et le Confucianisme comme deux écoles rivales, ce qu'ils ne furent jamais et ce qu'ils ne peuvent pas être, puisque chacun a son domaine propre et nettement distinct. Il n'y a donc, dans leur coexistence, rien que de parfaitement normal et régulier, et, sous certains rapports, leur distinction correspond assez exactement à ce qu'est, dans d'autres civilisations, celle de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel.

Nous avons déjà dit, d'ailleurs, que les deux doctrines ont une racine commune, qui est la tradition antérieure ; Kong-tseu, pas plus que Lao-tseu, n'a jamais eu l'intention d'exposer des conceptions qui n'auraient été que les siennes propres, et qui, par là même, se seraient trouvées dépourvues de toute autorité et de toute portée réelle. « Je suis, disait Kong-tseu, un homme qui a aimé les anciens et qui a fait tous ses efforts pour acquérir leurs connaissances[1] » ; et cette attitude, qui est à l'opposé de l'individualisme des Occidentaux modernes et de leurs prétentions à l'« originalité » à tout prix, est la seule qui soit compatible avec la constitution d'une civilisation traditionnelle. Le mot de « réadaptation », que nous employions précédemment, est donc bien celui qui convient ici ; et les institutions sociales qui en résultèrent sont douées d'une remarquable stabilité, puisqu'elles ont duré depuis vingt-cinq siècles et ont survécu à toutes les périodes de trouble que la Chine a traversées jusqu'ici. Nous ne voulons pas nous étendre sur ces institutions, qui, du reste, sont assez connues dans leurs grandes lignes ; nous rappellerons seulement que leur trait essentiel est de prendre pour base la famille, et de s'étendre de là à la race, qui est l'ensemble des familles rattachées à une même souche originelle ; un des caractères propres de la civilisation chinoise est, en effet, de se fonder sur l'idée de la race et de la solidarité qui unit ses membres entre eux, tandis que les autres civilisations, qui comprennent généralement des hommes appartenant à des races diverses ou mal définies, reposent sur des principes d'unité tout différents de celui-là.

D'ordinaire, en Occident, quand on parle de la Chine et de ses doctrines, on pense à peu près exclusivement au Confucianisme, ce qui, du reste, ne veut pas dire qu'on l'interprète toujours correctement ; on prétend parfois en faire une sorte de « positivisme » oriental, alors qu'il est tout autre chose en réalité, d'abord en raison de son caractère traditionnel, et aussi parce qu'il est, comme nous l'avons dit, une application de principes supérieurs, tandis que le positivisme implique au contraire

[1] *Liun-yu*, chap. VII.

la négation de tels principes. Quant au Taoïsme, il est généralement passé sous silence, et beaucoup paraissent ignorer jusqu'à son existence, ou tout au moins croire qu'il a disparu depuis longtemps et qu'il ne présente plus qu'un intérêt simplement historique ou archéologique ; nous verrons par la suite les raisons de cette méprise.

Lao-tseu n'écrivit qu'un seul traité, d'ailleurs extrêmement concis, le *Tao-te-king* ou « Livre de la Voie et de la Rectitude » ; tous les autres textes taoïstes sont, ou des commentaires de ce livre fondamental, ou des rédactions plus ou moins tardives de certaines enseignements complémentaires qui, tout d'abord, avaient été purement oraux. Le *Tao*, qu'on traduit littéralement par « Voie », et qui a donné son nom à la doctrine elle-même, est le Principe suprême, envisagé au point de vue strictement métaphysique : il est à la fois l'origine et la fin de tous les êtres, ainsi que l'indique très clairement le caractère idéographique qui le représente. Le *Te*, que nous préférons rendre par « Rectitude » plutôt que par « Vertu » comme on le fait quelquefois, et cela afin de ne pas paraître lui donner une acception « morale » qui n'est aucunement dans l'esprit du Taoïsme, le *Te*, disons-nous, est ce qu'on pourrait appeler une « spécification » du *Tao* par rapport à un être déterminé, tel que l'être humain par exemple : c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence, dans l'état où il se trouve présentement, soit selon la Voie, ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe. Lao-tseu se place donc tout d'abord dans l'ordre universel, et il descend ensuite à une application ; mais cette application, bien que visant proprement le cas de l'homme, n'est nullement faite à un point de vue social ou moral ; ce qui y est envisagé, c'est toujours et exclusivement le rattachement au Principe suprême, et ainsi, en réalité, nous ne sortons pas du domaine métaphysique.

Aussi n'est-ce point à l'action extérieure que le Taoïsme accorde de l'importance ; il la tient en somme pour indifférente en elle-même, et il enseigne expressément la doctrine du « non-agir », dont les Occidentaux ont en général quelque peine à comprendre la véritable signification, bien qu'ils puissent y être aidés par la théorie aristotélicienne du « moteur immobile », dont le sens est le même au fond, mais dont ils ne semblent pas s'être jamais appliqués à développer les conséquences. Le « non-agir » n'est point l'inertie, il est au contraire la plénitude de l'activité, mais c'est une activité transcendante et tout intérieure, non-manifestée, en union avec le Principe, donc au-delà de toutes les distinctions et de toutes les apparences que le vulgaire prend à tort pour la réalité même, alors qu'elles n'en sont qu'un reflet plus ou moins lointain. Il est d'ailleurs à remarquer que le Confucianisme lui-même, dont le point de vue est cependant celui de l'action, n'en parle pas moins de l'« invariable milieu », c'est-à-dire de l'état d'équilibre parfait, soustrait aux incessantes vicissitudes du monde extérieur ; mais, pour lui, ce ne peut être là que l'expression d'un idéal purement théorique, il ne peut saisir au plus, dans son domaine contingent, qu'une simple image du véritable « non-agir », tandis que, pour le Taoïsme, il est question de tout autre chose, d'une réalisation pleinement effective de cet état transcendant. Placé au centre de la roue

cosmique, le sage parfait la meut invisiblement, par sa seule présence, sans participer à son mouvement, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque ; son détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce qu'il ne peut plus être affecté par rien. « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées… Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres, habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir[1] ». « Si un vrai sage avait dû, bien malgré lui, se charger du soin de l'empire, se tenant dans le non-agir, il emploierait les loisirs de sa non-intervention à donner libre cours à ses propensions naturelles. L'empire se trouverait bien d'avoir été remis aux mains de cet homme. Sans mettre en jeu ses organes, sans user de ses sens corporels, assis immobile, il verrait tout de son œil transcendant ; absorbé dans la contemplation, il ébranlerait tout comme fait le tonnerre ; le ciel physique s'adapterait docilement aux mouvements de son esprit ; tous les êtres suivraient l'impulsion de sa non-intervention, comme la poussière suit le vent. Pourquoi cet homme s'appliquerait-il à manipuler l'empire, alors que le laisser-aller suffit[2] ? ».

Nous avons insisté spécialement sur cette doctrine du « non-agir » ; outre qu'elle est effectivement un des aspects les plus importants et les plus caractéristiques du Taoïsme, il y a à cela des raisons plus spéciales que la suite fera mieux comprendre. Mais une question se pose : comment peut-on parvenir à l'état qui est décrit comme celui du sage parfait ? Ici comme dans toutes les doctrines analogues qui se trouvent en d'autres civilisations, la réponse est très nette : on y parvient exclusivement par la connaissance ; mais cette connaissance, celle-là même que Kong-tseu avouait n'avoir point obtenue, est d'un tout autre ordre que la connaissance ordinaire ou « profane », elle n'a aucun rapport avec le savoir extérieur des « lettrés », ni, à plus forte raison, avec la science telle que la comprennent les modernes Occidentaux. Il ne s'agit pas là d'une incompatibilité, encore que la science ordinaire, par les bornes qu'elle pose et par les habitudes mentales qu'elle fait prendre, puisse être souvent un obstacle à l'acquisition de la véritable connaissance ; mais quiconque possède celle-ci doit forcément tenir pour négligeables les spéculations relatives et contingentes où se complaisent la plupart des hommes, les analyses de recherches de détail dans lesquelles ils s'embarrassent, et les multiples divergences d'opinions qui en sont l'inévitable conséquence. « Les

[1] *Tchoang-Tseu*, chap. V.
[2] *Ibid.* chap. XI.

philosophes se perdent dans leurs spéculations, les sophistes dans leurs distinction, les chercheurs dans leurs investigations. Tous ces hommes sont captifs dans les limites de l'espace, aveuglés par les êtres particuliers[1] ». Le sage, au contraire, a dépassé toutes les distinctions inhérentes aux points de vue extérieurs ; au point central où il se tient, toute opposition a disparu et s'est résolue dans un parfait équilibre.

« Dans l'état primordial, ces compositions n'existaient pas. Toutes sont dérivées de la diversification des êtres, et de leurs contacts causés par la giration universelle. Elles cesseraient, si la diversité et le mouvement cessaient. Elles cessent d'emblée d'affecter l'être qui a réduit son moi distinct et son mouvement particulier à presque rien. Cet être n'entre plus en conflit avec aucun être, parce qu'il est établi dans l'infini, effacé dans l'indéfini. Il est parvenu et se tient au point de départ des transformations, point neutre où il n'y a pas de conflits. Par concentration de sa nature, par alimentation de son esprit vital, par rassemblement de toutes ses puissances, il s'est uni au principe de toutes les genèses. Sa nature étant entière, son esprit vital étant intact, aucun être ne saurait l'entamer[2]. »

C'est pour cela, et non par une sorte de scepticisme qu'exclut évidemment le degré de connaissance où il est parvenu, que le sage se tient entièrement en dehors de toutes les discussions qui agitent le commun des hommes ; pour lui, en effet, toutes les opinions contraires sont pareillement sans valeur, parce que, du fait même de leur opposition, elles sont toutes également relatives. « Son point de vue à lui, c'est un point d'où ceci et cela, oui et non, paraissent encore non-distingués. Ce point est le pivot de la norme ; c'est le centre immobile d'une circonférence, sur le contour de laquelle roulent toutes les contingences, les distinctions et les individualités ; d'où l'on ne voit qu'un infini, qui n'est ni ceci ni cela, ni oui ni non. Tout voir dans l'unité primordiale non encore différenciée, ou d'une distance telle que tout se fond en un, voilà la vraie intelligence… Ne nous occupons pas de distinguer, mais voyons tout dans l'unité de la norme. Ne discutons pas pour l'emporter, mais employons, avec autrui, le procédé de l'éleveur de singes. Cet homme dit aux singes qu'il élevait : Je vous donnerai trois taros le matin, et quatre le soir. Les singes furent tous mécontents. Alors, dit-il, je vous donnerai quatre taros le matin, et trois le soir. Les singes furent tous contents. Avec l'avantage de les avoir contentés, cet homme ne leur donna en définitive, par jour, que les sept taros qu'il leur avait primitivement destinés. Ainsi, fait le sage ; il dit oui ou non, pour le bien de la paix, et reste tranquille au centre de la roue universelle, indifférent au sens dans lequel elle tourne[3]. »

Il est à peine besoin de dire que l'état du sage parfait, avec tout ce qu'il implique et sur quoi nous ne pouvons pas insister ici, ne peut être atteint d'un seul coup, et que même des degrés inférieurs à celui-là, et qui sont comme autant de

[1] *Tchoang-Tseu*, chap. XXIV.
[2] *Ibid.* chap. XIX.
[3] *Ibid.* chap. II.

stades préliminaires, ne sont accessibles qu'aux prix d'efforts dont bien peu d'hommes sont capables. Les méthodes employées à cet effet par le Taoïsme sont d'ailleurs particulièrement difficiles à suivre, et l'aide qu'elles fournissent est beaucoup plus réduite que celle qu'on peut trouver dans l'enseignement traditionnel d'autres civilisations, de l'Inde par exemple ; en tout cas, elles sont à peu près impraticables pour des hommes appartenant à des races autres que celle à laquelle elles sont plus particulièrement adaptées. Du reste, même en Chine, le Taoïsme n'a jamais eu une très large diffusion, et il n'y a jamais visé, s'étant toujours abstenu de toute propagande ; cette réserve lui est imposée par sa nature même ; c'est une doctrine très fermée et essentiellement « initiatique », qui comme telle n'est destinée qu'à une élite, et qui ne saurait être proposée à tous indistinctement, car tous ne sont pas aptes à la comprendre ni surtout à la « réaliser ». On dit que Lao-tseu ne confia son enseignement qu'à deux disciples, qui eux-mêmes en formèrent dix autres ; après avoir écrit le *Tao-te-king*, il disparut vers l'Ouest ; sans doute se réfugia-t-il dans quelque retraite presque inaccessible du Tibet ou de l'Himâlaya, et, dit l'historien Sse-ma-tsien, « on ne sait ni où ni comment il finit ses jours. »

La doctrine qui est commune à tous, celle que tous, dans la mesure de leurs moyens, doivent étudier et mettre en pratique, c'est le Confucianisme, qui, embrassant tout ce qui concerne les relations sociales, est pleinement suffisant pour les besoins de la vie ordinaire. Pourtant, puisque le taoïsme représente la connaissance principielle dont dérive tout le reste, le Confucianisme, en réalité, n'en est en quelque sorte qu'une application dans un ordre contingent, il lui est subordonné en droit par sa nature même ; mais c'est là une chose dont la masse n'a pas à se préoccuper, qu'elle peut même ne pas soupçonner, puisque seule l'application pratique rentre dans son horizon intellectuel ; et, dans la masse dont nous parlons, il faut assurément comprendre la grande majorité des « lettrés » confucianistes eux-mêmes. Cette séparation de fait entre le Taoïsme et le Confucianisme, entre la doctrine intérieure et la doctrine extérieure, constitue, toute question de forme étant mise à part, une des plus notables différences qui existent entre la civilisation de la Chine et l'Inde ; dans cette dernière, il n'y a qu'un corps de doctrine unique, le Brâhmanisme, comportant à la fois le principe et toutes ses applications, et, des degrés les plus inférieurs aux plus élevés, il n'y a pour ainsi dire aucune solution de continuité. Cette différence tient pour une grande part à celles des conditions mentales des deux peuples ; cependant, il est très probable que la continuité qui s'est maintenue dans l'Inde, et sans doute dans l'Inde seule, a existé aussi autrefois en Chine, depuis l'époque de Fo-hi jusqu'à celle de Lao-tseu et de Kong-tseu. On voit maintenant pourquoi le Taoïsme est si peu connu des Occidentaux : il n'apparaît pas au-dehors comme le Confucianisme, dont l'action se manifeste visiblement dans toutes les circonstances de la vie sociale ; il est l'apanage exclusif d'une élite, peut-être plus restreinte en nombre aujourd'hui qu'elle ne l'a jamais été, et qui ne cherche aucunement à communiquer à l'extérieur la doctrine dont elle est la gardienne ; enfin, son point de vue même, son mode d'expression et ses méthodes d'enseignement sont tout ce qu'il y a de plus étranger

à l'esprit occidental moderne. Certains, tout en connaissant l'existence du Taoïsme et en se rendant compte que cette tradition est toujours vivante, s'imaginent cependant que, en raison de son caractère fermé, son influence sur l'ensemble de la civilisation chinoise est pratiquement négligeable, sinon tout à fait nulle ; c'est là encore une grave erreur, et il nous reste maintenant à expliquer, dans la mesure où il est possible de le faire ici, ce qu'il en est réellement à cet égard.

Si l'on veut bien se reporter aux quelques textes que nous avons cités plus haut à propos du « non-agir », on pourra comprendre sans trop de difficulté, tout au moins en principe, sinon dans les modalités d'application, ce que doit être le rôle du Taoïsme, rôle de direction invisible, dominant les évènements au lieu d'y prendre une part directe, et qui, pour ne pas être clairement apparent dans les mouvements extérieurs, n'en est que plus profondément efficace. Le Taoïsme remplit, comme nous l'avons dit, la fonction du « moteur immobile » : il ne cherche point à se mêler à l'action, il s'en désintéresse même entièrement en tant qu'il ne voit dans l'action qu'une simple modification momentanée et transitoire, un élément infime du « courant des formes », un point dans la circonférence de la « roue cosmique » ; mais, d'autre part, il est comme le pivot autour duquel tourne cette roue, la norme sur laquelle se règle son mouvement, précisément parce qu'il ne participe pas à ce mouvement, et sans même qu'il ait à y intervenir expressément. Tout ce qui est entraîné dans les révolutions de la roue change et passe ; seul demeure ce qui, étant uni au Principe, se tient invariablement au centre, immuable comme le Principe même ; et le centre, que rien ne peut affecter dans son unité indifférenciée, est le point de départ de la multitude indéfinie des modifications qui constituent la manifestation universelle.

Il faut ajouter tout de suite que ce que nous venons de dire, concernant essentiellement l'état et la fonction du sage parfait, puisque c'est celui-ci seul qui a effectivement atteint le centre, ne s'applique rigoureusement qu'au degré suprême de la hiérarchie taoïste ; les autres degrés sont comme des intermédiaires entre le centre et le monde extérieur, et, comme les rayons de la roue partent de son moyeu et le relient à la circonférence, ils assurent, sans aucune discontinuité, la transmission de l'influence émanée du point invariable où réside l'« activité non-agissante ». Le terme d'influence, et non d'action, est bien celui qui convient ici ; on pourrait aussi, si l'on veut, dire qu'il s'agit d'une « action de présence » ; et même les degrés inférieurs, bien qu'étant fort éloignés de la plénitude du « non-agir », en participent cependant encore d'une certaine manière. D'ailleurs, les modes de communication de cette influence échappent nécessairement à ceux qui ne voient que le dehors des choses ; ils seraient tout aussi peu intelligibles à l'esprit occidental, et pour les mêmes raisons, que les méthodes qui permettent l'accession aux divers degrés de la hiérarchie. Aussi serait-il parfaitement inutile d'insister sur ce qu'on appelle les « temples sans portes », les « collèges où l'on n'enseigne pas », ou sur ce que peut être la constitution d'organisations qui n'ont aucun des caractères d'une « société » au sens européen de ce mot, qui n'ont pas de forme extérieure définie, qui parfois n'ont pas même de nom, et qui cependant créent

entre leurs membres le lien le plus effectif et le plus indissoluble qui puisse exister ; tout cela ne saurait rien représenter à l'imagination occidentale, ce qui lui est familier ne fournissant ici aucun terme valable de comparaison.

Au niveau le plus extérieur, il existe sans doute des organisations qui, étant engagées dans le domaine de l'action, semblent plus facilement saisissables, quoiqu'elles soient encore bien autrement secrètes que toutes les associations occidentales qui ont quelque prétention plus ou moins justifiée à posséder ce caractères. Ces organisations n'ont en général qu'une existence temporaire ; constituées en vue d'un but spécial, elles disparaissent sans laisser de traces dès que leur mission est accomplie ; ce ne sont que de simples émanations d'autres organisations plus profondes et plus permanentes, dont elles reçoivent leur direction réelle, alors même que leurs chefs apparents sont entièrement étrangers à la hiérarchie taoïste. Certaines d'entre elles, qui ont joué un rôle considérable dans un passé plus ou moins éloigné, ont laissé dans l'esprit du peuple des souvenirs qui s'expriment sous une forme légendaire : ainsi, nous avons entendu raconter qu'autrefois les maîtres de telle association secrète prenaient une poignée d'épingles et la jetaient à terre, et que de ces épingles naissaient autant de soldats tout armés. C'est exactement l'histoire de Cadmus semant les dents du dragon ; et ces légendes, que le vulgaire a seulement le tort de prendre à la lettre, ont, sous leur apparence naïve, une très réelle valeur symbolique.

Il peut d'ailleurs arriver, dans bien des cas, que les associations dont il s'agit, ou tout au moins les plus extérieures, soient en opposition et même en lutte les unes contre les autres ; des observateurs superficiels ne manqueraient pas de tirer de ce fait une objection contre ce que nous venons de dire, et d'en conclure que, dans de telles conditions, l'unité de direction ne peut pas exister. Ceux-là n'oublieraient qu'une chose, c'est que la direction en question est « au-delà » de l'opposition qu'ils constatent, et non point dans le domaine où s'affirme cette opposition et pour lequel seul elle est valable. Si nous avions à répondre à de tels contradicteurs, nous nous bornerions à leur rappeler l'enseignement taoïste sur l'équivalence du « oui » et du « non » dans l'indistinction primordiale, et, quant à la mise en pratique de cet enseignement, nous les renverrions tout simplement à l'apologue de l'éleveur des singes.

Nous pensons en avoir dit assez pour faire concevoir que l'influence réelle du Taoïsme puisse être extrêmement importante, tout en demeurant toujours invisible et cachée ; ce n'est pas seulement en Chine qu'il existe des choses de ce genre, mais elles semblent y être d'une application plus constante que partout ailleurs. On comprendra aussi que ceux qui ont quelque connaissance du rôle de cette organisation traditionnelle doivent se défier des apparences et se montrer fort réservés dans l'appréciation d'événements tels que ceux qui se déroulent en Extrême-Orient, et qu'on juge trop souvent par assimilation avec ce qui se passe dans le monde occidental, ce qui les fait apparaître sous un jour complètement faux. La civilisation chinoise a traversé bien d'autres crises dans le passé, et elle a

toujours retrouvé finalement son équilibre ; en somme, rien n'indique jusqu'ici que la crise actuelle soit beaucoup plus grave que les précédentes, et, même en admettant qu'elle le soit, ce ne serait pas encore une raison pour supposer qu'elle doive forcément atteindre ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel dans la tradition de la race, et qu'un tout petit nombre d'hommes peut d'ailleurs suffire à conserver intact dans les périodes de trouble, car les choses de cet ordre ne s'appuient point sur la force brutale de la multitude. Le Confucianisme, qui ne représente que le côté extérieur de la tradition, peut même disparaître si les conditions sociales viennent à changer au point d'exiger la constitution d'une forme entièrement nouvelle ; mais le Taoïsme est au-delà de ces contingences. Qu'on n'oublie pas que le sage, suivant les enseignements taoïstes que nous avons rapportés, « reste tranquille au centre de la roue cosmique », quelles que puissent être les circonstances, et que même « l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion ».

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 154, p. 609-620, octobre 1932

DES CONDITIONS DE L'INITIATION

La confusion entre le domaine ésotérique et initiatique et le domaine mystique semble n'avoir jamais été aussi répandue qu'elle l'est aujourd'hui, et les constatations que nous avons eu l'occasion de faire récemment à cet égard nous engagent à formuler quelques considérations qui nous paraissent opportunes et même nécessaires. En effet, il est maintenant de mode, si l'on peut dire, de qualifier de « mystiques » les doctrines orientales elles-mêmes, y compris celles où il n'y a même pas l'ombre d'une apparence pouvant donner lieu à une telle qualification ; c'est là un fait qui apparaît comme assez nouveau, et il pourrait être intéressant de chercher à quelles tendances ou à quelles intentions il correspond exactement. L'origine de cette fausse interprétation est naturellement imputable à certains orientalistes, qui peuvent d'ailleurs n'y avoir pas été amenés tout d'abord par une arrière-pensée nettement définie, mais seulement par le parti pris plus ou moins inconscient, qui leur est habituel, de tout ramener à des points de vue occidentaux[1]. Mais d'autres sont venus ensuite, qui se sont emparés de cette assimilation, et qui, voyant le parti qu'ils pourraient en tirer pour des fins qui ne semblent nullement désintéressées, s'efforcent d'en répandre l'idée en dehors du monde spécial, et somme toute assez restreint, des orientalistes ct de leur clientèle ; et ceci est plus grave, car il n'est pas difficile d'y apercevoir des marques non équivoques d'une tentative « annexionniste » contre laquelle il importe de se tenir sur ses gardes ; nous en avons d'ailleurs donné dernièrement ici même deux exemples simultanés[2].

Nous ne nous proposons point présentement d'exposer toutes les différences qui séparent en réalité les deux points de vue initiatique et mystique, car il y faudrait tout un volume, ni même de préciser la distinction essentielle des domaines auxquels ils correspondent ou donnent accès respectivement. Notre intention, pour le moment, n'est que d'insister quelque peu sur ce qu'on pourrait appeler une différence de « modalité », en vertu de laquelle l'initiation, dans son processus même, présente des caractères tout autres que ceux du mysticisme ; cela suffit à montrer tout au moins qu'il y a bien là deux « voies » réellement distinctes, même s'il reste à établir par ailleurs que, en dépit de quelques apparentes analogies qui peuvent faire illusion à l'observateur « du dehors », ces deux voies ne conduisent pas véritablement au même but.

Ce qu'on dit le plus souvent à cet égard, c'est que le mysticisme est « passif », tandis que l'initiation est « active » ; cela est d'ailleurs vrai, à la condition de

[1] C'est ainsi que, spécialement depuis que l'orientaliste anglais Nicholson s'est avisé de traduire *taçawwuf* par *mysticisme*, il est convenu en Occident que l'ésotérisme islamique est essentiellement« mystique » ; et même, dans ce cas, on ne parle plus du tout d'ésotérisme, mais uniquement de mysticisme, c'est-à-dire qu'on est arrivé à une véritable substitution de points de vue. Le plus beau est que, sur des questions de cet ordre, l'opinion des orientalistes qui ne connaissent ces choses que par les livres, compte manifestement beaucoup plus, aux yeux de l'immense majorité des Occidentaux, que l'avis de ceux qui en ont une connaissance directe et effective !

[2] Voir n° de juillet 1932, p. 475-477 et 480-481.

préciser en quel sens on doit l'entendre exactement. Cela signifie surtout que, dans le cas du mysticisme, l'individu se borne à recevoir simplement ce qui se présente à lui, et tel qu'il se présente, sans que lui-même y soit pour rien ; et, disons-le en passant, c'est en cela que réside pour lui le danger principal, du fait qu'il est ainsi « ouvert » à toutes les influences, de quelque ordre qu'elles soient, et que d'ailleurs, en général, il n'a pas la préparation qui serait nécessaire pour lui permettre d'établir entre elles une discrimination quelconque[1]. Dans le cas de l'initiation, au contraire, c'est à l'individu qu'appartient l'initiative d'une « réalisation » qui se poursuivra méthodiquement, sous un contrôle rigoureux et incessant, et qui devra normalement aboutir à dépasser les possibilités de l'individu comme tel ; il est indispensable d'ajouter que cette initiative ne suffit pas, car il est bien évident que l'individu ne saurait se dépasser lui-même par ses propres moyens, mais c'est elle qui constitue obligatoirement le point de départ de toute « réalisation » pour l'initié, tandis que le mystique n'en a aucune, même pour des choses qui ne vont nullement, au delà du domaine des possibilités individuelles.

Cette distinction peut déjà paraître assez nette, mais elle ne saurait cependant suffire ; nous pourrions même dire qu'elle ne répond qu'à l'aspect le plus « exotérique » de la question, et, en tout cas, elle est par trop incomplète en ce qui concerne l'initiation, dont elle est fort loin d'inclure toutes les conditions nécessaires. Disons tout d'abord, quoique la chose aille de soi, que la première de ces conditions est une certaine aptitude ou disposition naturelle, sans laquelle tout effort demeurerait vain, car l'individu ne peut développer que les possibilités qu'il porte en lui dès l'origine ; cette aptitude, qui fait ce que certains appellent l'« initiable », constitue proprement la « qualification » requise par toutes les traditions initiatiques. Cette condition est, du reste, la seule qui soit, en un certain sens, commune à l'initiation et au mysticisme, car il est clair que le mystique doit avoir, lui aussi, une disposition naturelle spéciale, quoique entièrement différente de celle de l'« initiable », voire même opposée par certains côtés ; mais cette condition, pour lui, si elle est également nécessaire, est de plus suffisante ; il n'en est aucune autre qui doive venir s'y ajouter, et les circonstances seules font tout le reste, faisant passer à leur gré de la « puissance » à « l'acte » telles ou telles des possibilités que comporte la disposition dont il s'agit. Ceci résulte directement de ce caractère de « passivité » dont nous parlions tout à l'heure : il ne saurait en effet, en pareil cas, s'agir d'un effort ou d'un travail personnel quelconque, que le mystique n'aura jamais à effectuer, et dont il devra même se garder soigneusement, comme de quelque chose qui serait en opposition avec sa « voie », tandis que, au contraire, pour l'initiation, et en raison de son caractère « actif », un tel travail constitue une autre condition non moins strictement nécessaire que la première, et

[1] C'est aussi ce caractère de « passivité » qui explique, s'il ne les justifie pas, les erreurs modernes qui tendent à confondre les mystiques, soit avec les « médiums », et autres « sensitifs », soit mêmes avec de simples malades.

sans laquelle le passage de la « puissance » à l'« acte » ne saurait s'accomplir en aucune façon[1].

Pourtant, ce n'est pas encore tout : nous n'avons fait en somme que développer la première distinction, pour en tirer cette conséquence que, pour l'initiation, il y à une condition qui n'existe pas en ce qui concerne le mysticisme ; mais il est encore une autre condition non moins nécessaire dont nous n'avons pas parlé, et qui vient se placer en quelque sorte entre celles dont il vient d'être question. Cette condition est même la plus caractéristique de toutes, celle qui permet de définir l'initiation sans équivoque possible, et de ne la confondre avec quoi que ce soit d'autre ; par là, ce cas de l'initiation est beaucoup mieux délimité qu'ils se placent dans les conditions voulues pour l'obtenir ; or une de ces conditions est précisément celle dont nous parlons, comme une autre condition est un effort dont les hommes des premiers âges n'avaient non plus nul besoin, puisque le développement spirituel s'accomplissait en eux tout aussi naturellement que le développement corporel.

Il s'agit donc d'une condition dont la nécessité s'impose en conformité des lois qui régissent notre monde actuel ; et, pour mieux le faire comprendre, nous pouvons recourir ici à une analogie : tous les êtres qui se développeront au cours d'un cycle sont contenus dès le commencement, à l'état de germes subtils, dans l'« Œuf du Monde » ; dès lors, pourquoi ne naîtraient-ils pas à l'état corporel d'eux-mêmes et sans parents ? Cela non plus n'est pas une impossibilité absolue, et on peut concevoir un monde où il en serait ainsi ; mais, en fait, ce monde n'est pas le nôtre. Nous réservons, bien entendu, la question des anomalies : il se peut qu'il y ait des cas exceptionnels de « génération spontanée », et, dans l'ordre spirituel, nous avons nous-mêmes appliqué tout à l'heure cette expression au cas du mystique ; mais nous avons dit aussi que celui-ci est un « irrégulier », tandis que l'initiation est chose essentiellement « régulière », qui n'a rien à voir avec les anomalies. Encore faudrait-il savoir exactement jusqu'où celles-ci peuvent aller ; elles doivent bien, elles aussi, rentrer en définitive dans quelque loi, car toutes choses ne peuvent exister que comme éléments de l'ordre total et universel. Cela, si l'on veut bien y réfléchir, peut donner à penser que les états réalisés par le mystique ne sont pas précisément les mêmes que ceux de l'initié, et que, si leur réalisation n'est pas soumise aux mêmes lois, c'est qu'il s'agit effectivement de quelque chose d'autre ; mais c'est là la question de la distinction des deux domaines initiatique et mystique eux-mêmes, question que, dès le début, nous avons déclaré ne pas vouloir aborder ici ; et d'ailleurs, nous pouvons maintenant laisser entièrement de côté le

[1] Il résulte de là, entre autres conséquences, que les connaissances d'ordre doctrinal, qui sont indispensables à l'initié, et dont la compréhension théorique est pour lui une condition préalable de toute « réalisation », peuvent faire entièrement défaut au mystique ; de là vient souvent, chez celui-ci, outre la possibilité d'erreurs et de confusions multiples, une étrange incapacité de s'exprimer intelligiblement. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que les connaissances dont il s'agit n'ont absolument rien à voir avec tout ce qui est instruction extérieure ou savoir profane, qui est ici de nulle valeur, et qui serait plutôt un obstacle qu'une aide en bien des cas ; un homme peut ne savoir ni lire ni écrire et atteindre néanmoins aux plus hauts degrés de l'initiation, tandis qu'il est des « savants », et même des « génies », suivant la façon de voir du monde profane, qui ne sont « initiables » à aucun degré.

cas du mysticisme, sur lequel nous en avons dit assez pour ce que nous nous proposions d'établir, pour ne plus envisager exclusivement que celui de l'initiation.

Il nous reste en effet à préciser le rôle du rattachement à une organisation traditionnelle, qui ne saurait, bien entendu, dispenser en aucune façon du travail intérieur que chacun ne peut accomplir que par soi-même, mais qui est requis pour que ce travail même puisse effectivement porter ses fruits. Il doit être bien compris que ceux qui ont été constitués les dépositaires de la connaissance initiatique ne peuvent la communiquer d'une façon plus ou moins comparable à celle dont le professeur, dans l'enseignement profane, communique à ses élèves des formules livresques qu'ils n'auront qu'à emmagasiner dans leur mémoire ; il s'agit ici de quelque chose qui, dans son essence même, est proprement « incommunicable », puisque ce sont des états à réaliser intérieurement. Ce qui peut s'enseigner, ce sont seulement des méthodes préparatoires à l'obtention de ces états ; ce qui peut être fourni du dehors à cet égard, c'est en somme une aide, un appui qui facilite grandement le travail à accomplir, et aussi un contrôle qui écarte les obstacles et les dangers qui peuvent se présenter ; tout cela est fort loin d'être négligeable, et celui qui en serait privé risquerait fort d'aboutir à un échec ; mais encore cela ne justifierait-il pas entièrement ce que nous avons dit quand nous avons parlé d'une condition nécessaire. Aussi n'est-ce pas là ce que nous avions en vue, du moins d'une façon immédiate ; tout cela n'intervient que secondairement, et en quelque sorte à titre de conséquences, après l'initiation entendue dans son sens le plus strict, tel que nous l'avons indiqué plus haut, et lorsqu'il s'agit de développer effectivement la virtualité qu'elle constitue ; mais encore faut-il, avant tout, que cette virtualité préexiste, C'est donc autrement que doit être entendue la transmission initiatique proprement dite, et nous ne saurions mieux la caractériser qu'en disant qu'elle est essentiellement la transmission d'une « influence spirituelle » ; nous nous proposons d'y revenir plus amplement dans de prochaines études ; pour le moment, nous nous bornerons à déterminer plus exactement le rôle que joue cette influence, entre l'aptitude naturelle préalablement inhérente à l'individu et le travail de réalisation qu'il accomplira par la suite.

Nous avons fait remarquer ailleurs que les phases de l'initiation, de même que celles du « Grand Œuvre » hermétique qui n'en est au fond qu'une des expressions symboliques, reproduisent celles du processus cosmogonique ; cette analogie, qui se fonde directement sur celle du « microcosme » avec le « macrocosme », permet, mieux que toute autre, d'éclairer la question dont il s'agit présentement. On peut dire, en effet, que les aptitudes ou possibilités incluses dans la nature individuelle ne sont tout d'abord, en elles-mêmes, qu'une *materia prima*, c'est-à-dire une pure potentialité, où il n'est rien de développé ou de différencié[1] ; c'est alors l'état chaotique et ténébreux, que le symbolisme initiatique fait précisément correspondre au monde profane, et dans lequel se trouve l'être qui n'est pas encore parvenu à la « seconde naissance ». Pour que ce chaos puisse commencer à prendre forme et à

[1] Ce n'est, à rigoureusement parler, une *materia prima* qu'en un sens relatif, non au sens absolu ; mais cette distinction n'importe pas au point de vue où nous nous plaçons.

s'organiser, il faut qu'une vibration initiale lui soit communiquée par les puissances spirituelles, que la Genèse hébraïque désigne comme les *Elohim* ; cette vibration, c'est le *Fiat Lux* qui illumine le chaos, et qui est le point de départ nécessaire de tous les développements ultérieurs ; et, au point de vue initiatique, cette illumination est précisément constituée par la transmission de l'« influence spirituelle » dont nous venons de parler[1]. Dès lors, et par la vertu de cette influence, les possibilités spirituelles de l'être ne sont plus la simple potentialité qu'elles étaient auparavant ; elles sont devenues une virtualité prête à se développer en acte dans les divers stades de la réalisation initiatique.

Nous pouvons résumer tout ceci en disant que l'initiation effective implique trois conditions qui se présentent en mode successif, et qu'on peut faire correspondre respectivement aux trois termes de « potentialité », de « virtualité » et d'« actualité » : 1° la « qualification » constituée par certaines possibilités inhérentes à la nature propre de l'individu, et qui sont la *materia prima* sur laquelle le travail initiatique devra s'effectuer ; 2° la transmission, par le moyen du rattachement à une organisation traditionnelle, d'une « influence spirituelle » donnant à l'être l' « illumination » qui lui permettra d'ordonner et de développer ces possibilités qu'il porte en lui ; 3° le travail intérieur par lequel, avec le secours d'« adjuvants » ou de « supports » extérieurs s'il y a lieu et surtout dans les premiers stades, ce développement sera réalisé graduellement, faisant passer l'être, d'échelon en échelon, à travers les différents degrés de la hiérarchie initiatique, pour le conduire au but final de la « Délivrance » où de l'« Identité Suprême ».

René Guénon.

Mesr, 28-29 rabî thâni 1351 H. (Mûlid Seyidna El-Hussein).

[1] De là viennent des expressions comme celle de « donner la Lumière », employée pour désigner l'initiation au sens restreint, c'est-à-dire la transmission même dont il s'agit ici. On remarquera aussi, en ce qui concerne les *Elohim*, que le nombre septénaire qui leur est attribué est en rapport étroit avec la constitution des organisations initiatiques, qui doit être effectivement une image de l'ordre cosmique.

Le Voile d'Isis — No 155, p. 673-684, novembre 1932

DE LA RÉGULARITÉ INITIATIQUE

Nous disions dans notre dernier article que l'initiation implique, comme condition nécessaire, le rattachement à une organisation traditionnelle régulière ; c'est même ce rattachement qui constitue l'initiation au sens le plus strict, tel que le définit l'étymologie du mot qui la désigne, et c'est lui qui est partout représenté comme une « seconde naissance » ou comme une « régénération » : « seconde naissance », parce qu'il ouvre à l'être un monde autre que celui où s'exerce l'activité de sa modalité corporelle, monde qui sera pour lui le champ de développement de possibilités d'un ordre supérieur ; « régénération », parce qu'il rétablit ainsi cet être dans des prérogatives qui étaient naturelles et normales aux premiers âges de l'humanité, alors que celle-ci ne s'était pas encore éloignée de la spiritualité originelle pour s'enfoncer de plus en plus dans la matérialité, comme elle devait le faire au cours des époques ultérieures, et parce qu'il doit le conduire tout d'abord, comme première étape essentielle de sa réalisation, à la restauration en lui de l'« état primordial », qui est la plénitude et la perfection de l'individualité humaine, résidant au point central unique et invariable d'où l'être pourra ensuite s'élever aux états supérieurs.

Il nous faut maintenant insister encore à cet égard sur un point capital : c'est que le rattachement dont il s'agit doit être réel et effectif, et qu'un soi-disant, rattachement « idéal », tel que certains se sont plu parfois à l'envisager à notre époque, est entièrement vain et de nul effet. Cela est facile à comprendre, dès lors qu'il s'agit proprement de la transmission d'une « influence spirituelle », qui doit s'effectuer selon des lois définies ; et ces lois, pour être évidemment tout autres que celles qui régissent les forces du monde physique, n'en sont pas moins rigoureuses, et elles présentent même avec ces dernières, en dépit des différences profondes qui les en séparent, une certaine analogie, en vertu de la continuité et de la correspondance qui existent entre tous les états de l'Existence universelle. C'est cette analogie qui nous à permis, par exemple, de parler de « vibration » à propos du *Fiat Lux* par lequel est illuminé et ordonné le chaos des potentialités spirituelles, bien qu'il ne s'agisse nullement là d'une vibration d'ordre sensible comme celles qu'étudient les physiciens, pas plus que la « lumière » dont il est question ne peut être identifiée à celle qui est saisie par la faculté visuelle de l'organisme corporel ; mais ces façons de parler, tout en étant nécessairement symboliques, puisqu'elles sont fondées sur une analogie, n'en sont pas moins strictement légitimes, car cette analogie existe réellement dans la nature même des choses et va même, en un certain sens, beaucoup plus loin qu'on ne pourrait le supposer[1]. Nous aurons à revenir plus amplement sur ces considérations lorsque nous parlerons, dans la suite de ces études, des rites initiatiques et de leur efficacité ; pour le

[1] C'est l'incompréhension de cette analogie, prise à tort pour une identité, qui, jointe à la constatation d'une certaine similitude dans les modes d'action et les effets extérieurs, a amené certains à se faire une conception erronée et plus où moins grossièrement matérialisée des « influences spirituelles », les assimilant purement et simplement à des forces physiques telles que l'électricité ou le magnétisme ; et de cette même incompréhension à pu venir aussi, au moins en partie, l'idée trop répandue de chercher à établir des rapprochements entre les connaissances traditionnelles et les points de vue de la science moderne et profane, idée absolument vaine, puisque ce sont là des choses qui n'appartiennent pas au même domaine.

moment, il suffit d'en retenir qu'il y a là des lois dont il faut tenir compte, faute de quoi le résultat visé ne pourrait pas plus être atteint qu'un effet physique ne peut être obtenu si l'on ne se place pas dans les conditions requises en vertu des lois auxquelles sa production est soumise ; et, dès lors qu'il s'agit d'une transmission à opérer effectivement, cela implique manifestement un contact réel, quelles que soient d'ailleurs les modalités par lesquelles il pourra être établi, modalités qui seront naturellement déterminées par ces lois d'action des « influences spirituelles » auxquelles nous venons de faire allusion.

De cette nécessité d'un rattachement effectif résultent immédiatement plusieurs conséquences extrêmement importantes, soit en ce qui concerne l'individu qui aspire à l'initiation, soit en ce qui concerne les organisations initiatiques elles-mêmes ; et ce sont ces conséquences que nous nous proposons d'examiner présentement. Nous savons qu'il en est, et beaucoup même, à qui ces considérations paraîtront peu plaisantes, parce qu'elles dérangeront l'idée trop commode et trop « simpliste » qu'ils s'étaient formée de l'initiation, ou parce qu'elles détruiront certaines prétentions injustifiées et certaines assertions plus ou moins intéressées, mais dépourvues de toute autorité ; mais ce sont là des choses auxquelles nous ne saurions nous arrêter si peu que ce soit, n'ayant et ne pouvant avoir, ici comme toujours, nul autre souci que celui de la vérité.

Tout d'abord, pour ce qui est de l'individu, il est évident, d'après ce qui vient d'être dit, que son intention d'être initié, même en admettant qu'elle soit vraiment pour lui l'intention de se rattacher à une tradition dont il peut avoir quelque connaissance « extérieure », ne saurait aucunement suffire par elle-même à lui assurer l'initiation effective. En effet, il ne s'agit nullement d'« érudition », qui, comme tout ce qui relève du savoir profane, est ici sans aucune valeur ; et il ne s'agit pas davantage de rêve ou d'imagination, non plus que d'aspirations sentimentales quelconques. S'il suffisait, pour pouvoir se dire initié, de lire des livres, fussent-ils les Écritures sacrées d'une tradition authentiquement orthodoxe, ou de songer plus ou moins vaguement à quelque organisation passée ou présente à laquelle on attribue complaisamment son propre « idéal » (ce mot qu'on emploie de nos jours à tout propos, et qui, signifiant tout ce qu'on veut, ne signifie véritablement rien au fond), ce serait vraiment trop facile ; et la question préalable de la « qualification » se trouverait même par là entièrement supprimée, car chacun, étant naturellement porté à s'estimer « bien et dûment qualifié, et étant ainsi à la fois juge et partie dans sa propre cause, découvrirait assurément sans peine d'excellentes raisons (excellentes tout au moins à ses propres yeux et suivant les idées qu'il s'est forgées) pour se considérer comme initié sans plus de formalités, et nous ne voyons même pas pourquoi il hésiterait à s'attribuer d'un seul coup les degrés les plus transcendants. Ceux qui s'imaginent qu'on « s'initie » soi-même, comme nous le disions précédemment, ont-ils jamais réfléchi à ces conséquences plutôt fâcheuses qu'implique leur affirmation ? Dans ces conditions, plus de sélection ni de contrôle, plus de « moyens de reconnaissance », au sens où nous avons déjà employé cette expression, plus de hiérarchie possible, et, bien entendu,

plus de transmission de quoi que ce soit ; en un mot, plus rien de ce qui caractérise essentiellement l'initiation et de ce qui la constitue en fait ; et pourtant c'est là ce que certains, avec une étonnante inconscience, osent présenter comme une conception « modernisée » de l'initiation (bien modernisée en effet, et bien digne des « idéaux » laïques, démocratiques et égalitaires), sans même se douter que, au lieu d'avoir tout au moins des initiés « virtuels », ce qui après tout est encore quelque chose, on n'aurait plus ainsi que de simples profanes qui se poseraient indûment en initiés.

Mais laissons là ces divagations, qui peuvent sembler négligeables ; si nous avons cru devoir en parler quelque peu, c'est que l'incompréhension et le désordre intellectuel qui caractérisent malheureusement notre époque leur permettent de se propager avec une déplorable facilité. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que, dès lors qu'il est question d'initiation, il s'agit de choses sérieuses et de réalités « positives » dirions-nous volontiers si les « scientistes » profanes n'avaient tant abusé de ce mot ; qu'on accepte ces choses telles qu'elles sont, ou qu'on ne parle plus du tout d'initiation ; nous ne voyons aucun moyen terme possible entre ces deux attitudes, et mieux vaudrait renoncer franchement à toute initiation que d'en donner le nom à ce qui n'en serait plus qu'une vaine parodie, sans même les apparences extérieures que cherchent du moins encore à sauvegarder certaines autres contrefaçons dont nous aurons à parler tout à l'heure.

Pour en revenir à ce qui a été le point de départ de cette digression, nous dirons qu'il faut que l'individu n'ait pas seulement l'intention d'être initié, mais qu'il soit « accepté » par une organisation traditionnelle régulière, ayant qualité pour lui conférer l'initiation, c'est-à-dire pour lui transmettre l'« influence spirituelle » sans le secours de laquelle il lui serait impossible, en dépit de tous ses efforts, d'arriver jamais à s'affranchir des limitations et des entraves du monde profane. Il peut se faire que, en raison de son défaut de « qualification », son intention ne rencontre aucune réponse, si sincère qu'elle puisse être d'ailleurs, car là n'est pas la question, et en tout ceci il ne s'agit aucunement de « morale », mais de règles « techniques » se référant à des lois « positives » (nous répétons ce mot faute d'en trouver un autre plus adéquat), et qui s'imposent avec une nécessité aussi inéluctable que, dans un autre ordre, les conditions physiques indispensables à l'exercice de certaines professions[1]. En pareil cas, il ne pourra jamais se considérer comme initié, quelles que soient les connaissances théoriques qu'il arrivera à acquérir ; et il est d'ailleurs à présumer que, même sous ce rapport, il n'ira jamais bien loin (nous parlons naturellement d'une compréhension véritable, quoique encore extérieure, et non pas de la simple érudition, c'est-à-dire d'une accumulation de notions faisant

[1] Peut-être reviendrons-nous quelque jour sur cette question des « qualifications » initiatiques, parmi lesquelles il en est non seulement d'intellectuelles, mais aussi de psychiques et même de physiques (au sens de corporelles où ce mot est pris couramment) ; il est d'ailleurs à remarquer que ces dernières ne diffèrent pas sensiblement de celles qui sont exigées ; même d'ans les religions exotériques, pour l'accession aux fonctions sacerdotales ; et cela est facilement compréhensible, car il s'agit également, dans l'un et l'autre cas, de l'aptitude à la réception et au maniement d'« influences spirituelles », et certains organismes peuvent être à cet égard des instruments inutilisables.

uniquement appel à la mémoire, ainsi que cela à lieu dans l'enseignement profane), car la connaissance théorique elle-même, pour dépasser un certain degré, suppose déjà la « qualification » requise pour obtenir l'initiation qui lui permettra de se transformer, par la « réalisation » intérieure, en connaissance effective, et ainsi nul ne sautait être empêché de développer les possibilités qu'il porte vraiment en lui-même ; en définitive, ne sont écartés que ceux qui s'illusionnent sur leur propre compte, croyant pouvoir obtenir quelque chose qui, en réalité, se trouve être incompatible avec leur nature individuelle[1].

Passant maintenant à l'autre côté de la question, c'est-à-dire à celui qui se rapporte aux organisations initiatiques elles-mêmes, nous dirons ceci : il est trop évident qu'on ne peut transmettre que ce qu'on possède soi-même ; par conséquent, il faut nécessairement qu'une organisation soit effectivement dépositaire d'une « influence spirituelle » pour pouvoir la communiquer aux individus qui se rattachent à elle ; et ceci exclut immédiatement toutes les formations pseudo-initiatiques, si nombreuses à notre époque, et dépourvues de tout caractère authentiquement traditionnel. Dans ces conditions, en effet, une organisation initiatique ne saurait être le produit d'une fantaisie individuelle ; elle ne peut être fondée, à la façon d'une association profane, sur l'initiative de quelques personnes qui décident de se réunir en adoptant des formes quelconques ; et, même si ces formes ne sont pas inventées de toutes pièces, mais empruntées à des rites réellement traditionnels dont les fondateurs auraient eu quelque connaissance par « érudition », elles n'en seront pas plus valables pour cela, car, à défaut de filiation régulière, la transmission de l'« influence spirituelle » est impossible et inexistante, si bien que, en pareil cas, on n'a affaire qu'à une vulgaire contrefaçon de l'initiation. À plus forte raison en est-il ainsi lorsqu'il ne s'agit que de reconstitutions purement hypothétiques, pour ne pas dire imaginaires, de formes traditionnelles disparues depuis un temps plus ou moins reculé, comme celles de l'Égypte ancienne ou de la Chaldée par exemple ; et, même s'il y avait dans l'emploi de telles formes une volonté sérieuse de se rattacher à la tradition à laquelle elles ont appartenu, elles n'en seraient pas plus efficaces, car on ne peut se rattacher en réalité qu'à quelque chose qui a une existence actuelle, et encore faut-il pour cela, comme nous le disions en ce qui concerne les individus, être « accepté » par les représentants autorisés de la tradition à laquelle on se réfère, de telle sorte qu'une organisation apparemment nouvelle ne pourra être légitime que si elle est un prolongement d'une organisation préexistante, de façon à maintenir sans aucune interruption la continuité de la « chaîne » initiatique.

[1] Pour ceux qui seraient tentés de voir là quelque contradiction avec ce que nous indiquions dans la note précédente, nous: ajouterons ceci : si étrange que cela puisse sembler, du fait que la plupart de nos contemporains sont dans une complète ignorance de tout ce qui concerne les sciences traditionnelles, les défauts psychiques et même corporels correspondent généralement à des limitations intellectuelles, dont ils sont en quelque sorte des signes extérieurs. Il y a d'ailleurs des « qualifications » secondaires dont l'absence ne constitue pas un empêchement pour l'admission aux divers degrés d'initiation, mais seulement pour l'exercice de certaines fonctions dans les organisations initiatiques ; et ce sont là deux choses toutes différentes, qu'il faut avoir bien soin de ne pas confondre comme il semble qu'on l'ait fait quelquefois.

En tout ceci, nous ne faisons en somme qu'exprimer en d'autres termes ce que nous avons déjà dit plus haut sur la nécessité d'un rattachement effectif et direct et la vanité d'un rattachement « idéal » ; et il ne faut pas, à cet égard, se laisser duper par les dénominations que s'attribuent certaines organisations qui n'y ont aucun droit, mais qui essaient de se donner par là une apparence d'authenticité. Ainsi, pour prendre un exemple, il existe une multitude de groupements, d'origine toute récente, qui s'intitulent « rosicruciens », sans avoir jamais eu le moindre contact avec les Rose-Croix, bien entendu, fût-ce par quelque voie indirecte et détournée, et sans même savoir ce que ceux-ci ont été en réalité, puisqu'ils se les représentent presque invariablement comme ayant constitué une « société », ce qui est une grossière erreur, ainsi que nous l'avons expliqué en diverses occasions. Il ne faut voir là, le plus souvent, que le besoin de se parer d'un titre à effet ou la volonté d'en imposer aux naïfs ; mais, même si l'on envisage le cas le plus favorable, c'est-à-dire si l'on admet que la constitution de quelques-uns de ces groupements procède d'un désir de se rattacher « idéalement » aux Rose-Croix, ce ne sera encore là, au point de vue initiatique, qu'un pur néant. Ce que nous disons sur cet exemple particulier s'applique d'ailleurs pareillement à toutes les organisations inventées par les « occultistes » et autres « néo-spiritualistes » de tout genre et de toute dénomination, organisations qui, quelles que soient leurs prétentions, ne peuvent, en toute vérité, être qualifiées que de « pseudo-initiatiques », car elles n'ont absolument rien de réel à transmettre, et ce qu'elles présentent n'est qu'une contrefaçon, voire même trop souvent une parodie ou une caricature de l'initiation[1].

Ajoutons encore, comme autre conséquence de ce qui précède, que, lors même qu'il s'agit d'une organisation authentiquement initiatique, ses membres n'ont pas le pouvoir d'en changer les formes à leur gré ou de les altérer dans ce qu'elles ont d'essentiel ; cela n'exclut pas certaines possibilités d'adaptation aux circonstances, qui d'ailleurs s'imposent aux individus bien plutôt qu'elles ne dérivent de leur volonté, mais qui, en tout cas, sont limitées par la condition de ne pas porter atteinte aux moyens par lesquels sont assurées la conservation et la transmission de l'« influence spirituelle » dont l'organisation considérée est dépositaire ; si cette condition n'était pas observée, il en résulterait une véritable rupture avec la tradition, qui ferait perdre à l'organisation sa « régularité ». En outre, une organisation initiatique ne peut valablement incorporer à ses rites des éléments empruntés à des formes traditionnelles autres que celle suivant laquelle elle est régulièrement constituée ; de tels éléments, dont l'adoption aurait un caractère tout

[1] Des investigations que nous avons dû faire à ce sujet, en un temps déjà assez lointain, nous ont conduit à une conclusion formelle et indubitable que nous devons exprimer ici nettement, sans nous préoccuper des explosions de rage qu'elle est sans doute de nature à susciter de divers côtés : de toutes les organisations à prétentions initiatiques qui sont répandues actuellement dans le monde occidental, il n'en est que deux qui, si déchues qu'elles soient l'une et l'autre du fait de l'ignorance et de l'incompréhension de l'immense majorité de leurs membres, peuvent revendiquer une origine traditionnelle authentique et une transmission initiatique réelle, ces deux organisations, qui d'ailleurs, à vrai dire, n'en furent primitivement qu'une seule, sont la Compagnonnage et la Maçonnerie. Tout le reste n'est que fantaisie ou charlatanisme ; et, dans cet ordre d'idées il n'est pas de chose si absurde ou si extravagante qu'elle n'ait à notre époque quelque chance de réussir et d'être prise au sérieux depuis les rêveries occultistes sur les « initiations en astral », jusqu'au système américain, d'intentions surtout « commerciales », des prétendues « initiations par correspondance » !

artificiel, ne représenteraient que de simples fantaisies superfétatoires, sans aucune efficacité au point de vue initiatique, et qui par conséquent n'ajouteraient absolument rien de réel, mais dont la présence ne pourrait même être, en raison de leur hétérogénéité, qu'une cause de trouble et de désharmonie. Les lois qui président au maniement des « influences spirituelles » sont d'ailleurs chose trop complexe et trop délicate pour que ceux qui n'en ont pas une connaissance complète puissent se permettre impunément d'apporter des modifications plus ou moins arbitraires à des formes rituéliques où tout a sa raison d'être, et dont la portée exacte risque fort de leur échapper.

Ce qui résulte clairement de tout cela, c'est la nullité des initiatives individuelles quant à la constitution des organisations initiatiques, soit en ce qui concerne leur origine même, soit sous le rapport des formes qu'elles revêtent ; et l'on peut remarquer à ce propos que, en fait, il n'existe pas de formes rituéliques traditionnelles auxquelles on puisse assigner comme auteurs des individus déterminés. Il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, si l'on réfléchit que le but essentiel et final de l'initiation dépasse le domaine de l'individualité et ses possibilités particulières, ce qui serait impossible si l'on en était réduit à des moyens purement humains : de cette simple remarque, et sans même aller plus au fond des choses, on peut donc conclure immédiatement qu'il y faut la présence d'un élément « non-humain », et tel est bien le caractère de l'« influence spirituelle » dont la transmission constitue l'initiation proprement dite. Il nous reste à préciser, dans la mesure du possible, les conditions dans lesquelles cette transmission peut s'opérer effectivement, c'est-à-dire en somme à donner une idée plus nette de ce que les diverses traditions s'accordent à désigner comme la « chaîne » initiatique, et ce sera là l'objet d'un prochain article.

René Guénon.

Mesr, I^er^ jumâd thâni 1351 H.

Le Voile d'Isis — N° 156, p. 737-748, Décembre 1932

DE LA TRANSMISSION INITIATIQUE

Nous avons dit précédemment que l'initiation proprement dite consiste essentiellement en la transmission d'une « influence spirituelle », transmission qui ne peut s'effectuer que par le moyen d'une organisation traditionnelle régulière, de telle sorte qu'on ne saurait parler d'initiation en dehors du rattachement à une telle organisation. Nous avons précisé que la « régularité » devait être entendue comme excluant toutes les organisations pseudo-initiatiques, c'est-à-dire toutes celles qui, quelles que soient leurs prétentions et de quelque apparence qu'elles se revêtent, ne sont effectivement dépositaires d'aucune « influence spirituelle », et ne peuvent par conséquent rien transmettre en réalité. Il est dès lors facile de comprendre l'importance capitale que toutes les traditions attachent à ce qui est désigné comme la « chaîne » initiatique, c'est-à-dire à une succession assurant d'une façon ininterrompue la transmission dont il s'agit ; en dehors de cette succession, en effet, l'observation même des formes rituéliques serait vaine, car il y manquerait l'élément vital essentiel à leur efficacité.

Nous nous proposons de revenir plus spécialement par la suite sur la question des rites initiatiques, mais nous devons dès maintenant répondre à une objection qui peut se présenter ici : ces rites, dira-t-on, n'ont-ils pas par eux-mêmes une efficacité qui leur est inhérente ? Ils en ont bien une en effet, puisque, s'ils ne sont pas observés, ou s'ils sont altérés dans quelqu'un de leurs éléments essentiels, aucun résultat effectif ne pourra être obtenu ; mais, si c'est là une condition nécessaire, elle n'est pourtant pas suffisante, et il faut en outre, pour que ces rites aient leur effet, qu'ils soient accomplis par ceux qui ont qualité pour les accomplir. Ceci, d'ailleurs, n'est nullement particulier aux rites initiatiques, mais s'applique tout aussi bien aux rites religieux, qui ont pareillement leur efficacité propre, mais qui ne peuvent pas davantage être accomplis valablement par n'importe qui ; ainsi, si un rite religieux requiert une ordination sacerdotale, celui qui n'a pas reçu cette ordination aura beau en observer toutes les formes et même y apporter l'intention voulue[1], il n'en obtiendra aucun résultat, parce qu'il n'est pas porteur de l'« influence spirituelle » qui doit opérer en prenant ces formes rituéliques comme support. Même dans des rites d'un ordre très inférieur, d'ordre magique par exemple, où intervient une influence qui n'a plus rien de spirituel, mais qui est simplement psychique (en entendant par là, au sens le plus général, ce qui appartient au domaine des éléments subtils de l'individualité humaine), la production d'un effet réel est conditionnée dans bien des cas par une certaine transmission ; et la plus vulgaire sorcellerie des campagnes fournirait à cet égard de nombreux exemples. Nous n'avons d'ailleurs pas à insister sur ce dernier point, qui

[1] Nous formulons expressément ici cette condition de l'« intention » pour bien préciser que les rites ne sauraient être un objet d'« expériences » au sens profane de ce mot ; celui qui voudrait accomplir un rite, de quelque ordre qu'il soit d'ailleurs, par simple curiosité et pour en expérimenter l'effet, pourrait être bien sûr d'avance que cet effet sera nul.

est entièrement en dehors de notre sujet ; nous l'indiquons seulement pour faire mieux comprendre que, « a fortiori », une transmission régulière est indispensable pour permettre d'accomplir valablement les rites impliquant l'action d'une influence d'ordre supérieur, qui peut être dite proprement « non-humaine », ce qui est à la fois le cas des rites initiatiques et celui des rites religieux.

Là est en effet le point essentiel, et il nous faut y insister quelque peu : nous avons déjà dit que la constitution d'organisations initiatiques régulières n'est pas à la disposition des initiatives individuelles, et l'on peut en dire exactement autant en ce qui concerne les organisations religieuses, parce que, dans l'un et l'autre cas, il faut la présence de quelque chose qui ne saurait venir des individus, étant au delà du domaine des possibilités humaines. On peut d'ailleurs réunir ces deux cas en disant qu'il s'agit ici de l'ensemble des organisations qui peuvent être qualifiées véritablement de « traditionnelles » ; on comprendra dès lors pourquoi nous nous refusons, ainsi que nous l'avons dit en maintes occasions, à appliquer le nom de « tradition » à ce qui n'est que purement humain, comme le fait abusivement le langage profane ; et il ne sera pas inutile de remarquer que ce mot même de « tradition », dans son sens originel, n'exprime rien d'autre que l'idée même de transmission que nous envisageons présentement.

Maintenant, on pourrait, pour plus de commodité, diviser les organisations traditionnelles en « exotériques » et « ésotériques », bien que ces deux termes, si on voulait les entendre dans leur sens le plus précis, ne s'appliquent peut-être pas partout avec une égale exactitude ; mais, pour ce que nous avons actuellement en vue, il nous suffira d'entendre par « exotériques » les organisations qui, dans une certaine forme de civilisation, sont ouvertes à tous indistinctement, et par « ésotériques » celles qui sont réservées à une élite, ou, en d'autres termes, où ne sont admis que ceux qui possèdent une « qualification » particulière. Ces dernières sont proprement les organisations initiatiques ; quant aux autres, elles ne comprennent pas seulement les organisations spécifiquement religieuses, mais aussi, comme on le voit dans les civilisations orientales, des organisations sociales qui n'ont pas ce caractère religieux, tout en étant pareillement rattachées à un principe d'ordre supérieur, ce qui est dans tous les cas la condition indispensable pour qu'elles puissent être reconnues comme traditionnelles. D'ailleurs, comme nous n'avons pas à envisager ici les organisations exotériques en elles-mêmes, mais seulement pour comparer leur cas à celui des organisations ésotériques ou initiatiques, nous pouvons nous borner à la considération des organisations religieuses, parce que ce sont les seules de cet ordre qui soient connues en Occident, et qu'ainsi ce qui s'y rapporte sera plus immédiatement compréhensible.

Nous dirons donc ceci : toute religion, au vrai sens de ce mot, a une origine « non-humaine » et est organisée de façon à conserver le dépôt d'un élément également « non-humain » qu'elle tient de cette origine ; cet élément, qui est de l'ordre de ce que nous appelons les « influences spirituelles », exerce son action effective par le moyen de rites appropriés, et l'accomplissement de ces rites, pour

être valable, c'est-à-dire pour fournir un support réel à l'influence dont il s'agit, requiert une transmission directe et ininterrompue au sein de l'organisation religieuse. S'il en est ainsi dans l'ordre simplement exotérique (et il est bien entendu que ce que nous disons ne s'adresse pas aux « critiques » négateurs qui prétendent réduire la religion à un « fait humain », et dont nous n'avons pas à prendre l'opinion en considération), à plus forte raison devra-t-il en être de même dans un ordre plus élevé, c'est-à-dire dans l'ordre ésotérique. Les termes dont nous venons de nous servir sont assez larges pour s'appliquer encore ici sans aucun changement, en remplaçant seulement le mot de « religion » par celui d'« initiation » ; toute la différence portera sur la nature exacte des « influences spirituelles » qui entrent en jeu (car il y a bien des distinctions à faire dans ce domaine, où nous comprenons en somme tout ce qui se rapporte à des possibilités d'ordre supra-individuel), et surtout sur les finalités respectives de l'action qu'elles exercent dans l'un et l'autre cas.

Si, pour mieux nous faire comprendre encore, nous nous référons plus particulièrement au cas du Christianisme dans l'ordre religieux, nous pourrons ajouter ceci : les rites d'initiation, ayant pour but la transmission de l'« influence spirituelle » d'un individu à un autre qui pourra par la suite la transmettre à son tour, sont exactement comparables sous ce rapport à des rites d'ordination[1] ; et l'on peut même remarquer que les uns et les autres sont semblablement susceptibles de comporter plusieurs degrés, la plénitude de l'« influence spirituelle » n'étant pas forcément communiquée d'un seul coup avec toutes les prérogatives qu'elle implique, spécialement en ce qui concerne l'aptitude actuelle à exercer telles ou telles fonctions dans l'organisation traditionnelle[2]. Or on sait quelle importance a, pour les Églises chrétiennes, la question de la « succession apostolique », et cela se comprend sans peine, puisque, si cette succession venait à être interrompue, aucune ordination ne saurait plus être valable, et, par suite, la plupart des rites ne seraient plus que de vaines formalités sans portée effective[3]. Ceux qui admettent à très juste titre la nécessité d'une telle condition dans l'ordre religieux ne devraient pas avoir la moindre difficulté à comprendre qu'elle ne s'impose pas moins rigoureusement dans l'ordre initiatique, ou, en d'autres termes, qu'une transmission régulière,

[1] Nous disons « sous ce rapport », car, à un autre point de vue, l'initiation première, en tant que « seconde naissance », serait comparable au rite du baptême ; il va de soi que les correspondances que l'on peut envisager entre des ordres aussi différents doivent être forcément assez complexes et ne se laissent pas réduire à une sorte de schéma unilinéaire.

[2] Nous disons « aptitude actuelle » pour préciser qu'il s'agit ici de quelque chose de plus que la « qualification » préalable, qui peut être désignée aussi comme une aptitude ; ainsi, on pourra dire qu'un individu est apte à l'exercice des fonctions sacerdotales s'il n'a aucun des empêchements qui en interdisent l'accès, mais il n'y sera actuellement apte que s'il a reçu effectivement l'ordination.

[3] En fait, les Églises protestantes qui n'admettent pas les fonctions sacerdotales ont supprimé presque tous les rites, ou ne les ont gardés qu'à titre de simples simulacres « commémoratifs » ; et ils ne peuvent être rien de plus en pareil cas. On sait d'autre part à quelles discussions la question de la « succession apostolique » donne lieu en ce qui concerne la légitimité de l'Église anglicane ; et il est curieux de noter que les théosophistes eux-mêmes, lorsqu'ils voulurent constituer leur Église « libre-catholique », cherchèrent avant tout à lui assurer le bénéfice d'une « succession apostolique » régulière.

constituant la « chaîne » dont nous parlions plus haut, y est tout aussi strictement indispensable.

Nous disions tout à l'heure que l'initiation doit avoir une origine « non-humaine », car, sans cela, elle ne pourrait en aucune façon atteindre son but final, qui dépasse le domaine des possibilités individuelles ; c'est pourquoi les véritables rites initiatiques, comme nous l'avons indiqué précédemment, ne peuvent être rapportés à des auteurs humains, et, en fait, on ne leur connaît jamais de tels auteurs[1], pas plus qu'on ne connaît d'inventeurs aux symboles traditionnels, et pour la même raison, car ces symboles sont également « non-humains » dans leur origine et dans leur essence[2]. On peut dire en toute rigueur que, dans des cas comme ceux-là, il n'y a pas d'origine « historique », puisque l'origine réelle se situe dans un monde auquel ne s'appliquent pas les conditions de temps et de lieu qui définissent les faits historiques comme tels ; et c'est pourquoi ces choses échapperont toujours inévitablement aux méthodes profanes de recherche, qui ne peuvent donner de résultats valables que dans l'ordre purement humain[3].

Dans de telles conditions, il est facile de comprendre que le rôle de l'individu qui confère l'initiation à un autre est bien véritablement un rôle de « transmetteur », au sens le plus exact de ce mot ; il n'agit pas en tant qu'individu, mais en tant que support d'une influence qui n'appartient pas à l'ordre individuel ; il est uniquement un anneau de la « chaîne » dont le point de départ est en dehors et au delà de l'humanité. C'est pourquoi il ne peut agir en son propre nom, mais au nom de l'organisation à laquelle il est rattaché et dont il tient ses pouvoirs, ou, plus exactement encore, au nom du principe que cette organisation représente visiblement. Cela explique d'ailleurs que l'efficacité du rite accompli par un individu soit indépendante de la valeur de cet individu comme tel, ce qui est vrai également pour les rites religieux ; et nous ne l'entendons pas au sens « moral », ce qui serait trop évidemment sans importance dans une question qui est en réalité d'ordre exclusivement « technique », mais en ce sens que, même si l'individu considéré ne possède pas le degré de connaissance nécessaire pour comprendre le sens profond du rite et la raison essentielle de ses divers éléments, ce rite n'en aura pas moins son plein effet si, étant régulièrement investi de la fonction de « transmetteur », il l'accomplit en observant toutes les règles prescrites, et avec

[1] Certaines attributions à des personnages légendaires, ou plus exactement symboliques, ne sauraient aucunement être regardées comme ayant un caractère « historique », mais confirment au contraire pleinement ce que nous disons ici.

[2] Les organisations ésotériques musulmanes se transmettent un signe de reconnaissance qui, suivant la tradition, fut communiqué au Prophète par l'archange Gabriel lui-même ; on ne saurait indiquer plus nettement l'origine « non-humaine » de l'initiation.

[3] Notons à ce propos que ceux qui, avec des intentions « apologétiques », insistent sur ce qu'ils appellent, d'un terme d'ailleurs assez barbare, l'« historicité » d'une religion, au point d'y voir quelque chose de tout à fait essentiel et même d'y subordonner parfois les considérations doctrinales (alors qu'au contraire les faits historiques eux-mêmes ne valent vraiment qu'en tant qu'ils peuvent être pris comme symboles de réalités spirituelles), commettent une grave erreur au détriment de la « transcendance » de cette religion. Une telle erreur, qui témoigne d'ailleurs d'une conception assez fortement « matérialisée » et de l'incapacité de s'élever à un ordre supérieur, peut être regardée comme une fâcheuse concession au point de vue « humaniste », c'est-à-dire individualiste et antitraditionnel, qui caractérise proprement l'esprit occidental moderne.

une intention que suffit à déterminer la conscience de son rattachement à l'organisation traditionnelle. De là dérive immédiatement cette conséquence, que même une organisation où il ne se trouverait plus à un certain moment que ce que nous avons appelé des initiés « virtuels » n'en demeurerait pas moins capable de continuer à transmettre réellement l'« influence spirituelle » dont elle est dépositaire ; il suffit pour cela que la « chaîne » ne soit pas interrompue ; et, à cet égard, la fable bien connue de « l'âne portant des reliques » est susceptible d'une signification initiatique digne d'être méditée[1].

Par contre, la connaissance même complète d'un rite, si elle a été obtenue en dehors des conditions régulières, est entièrement dépourvue de toute valeur ; c'est ainsi, pour prendre un exemple simple (puisque le rite s'y réduit essentiellement à la prononciation d'une formule), que, dans la tradition hindoue, un *mantra* qui a été appris autrement que de la bouche d'un *guru* autorisé est sans aucun effet, parce qu'il n'est pas « vivifié » par la présence de l'« influence spirituelle » dont il est uniquement destiné à être le véhicule[2]. Ceci s'étend d'ailleurs, à un degré ou à un autre, à tout ce à quoi est attachée une « influence spirituelle » : ainsi, l'étude des textes sacrés d'une tradition, faite dans les livres, ne saurait jamais suppléer à leur communication directe ; et c'est pourquoi, là même où les enseignements traditionnels ont été plus ou moins complètement mis par écrit, ils n'en continuent pas moins à être régulièrement l'objet d'une transmission orale, qui, en même temps qu'elle est indispensable pour leur donner leur plein effet (dès lors qu'il ne s'agit pas de s'en tenir à une connaissance simplement théorique), assure la perpétuation de la « chaîne » à laquelle est liée la vie même de la tradition. Autrement, on n'aurait plus affaire qu'à une tradition morte, à laquelle aucun rattachement effectif n'est plus possible ; et, si la connaissance de ce qui reste d'une telle tradition peut avoir encore un certain intérêt théorique (en dehors, bien entendu, du point de vue de la simple érudition profane, dont la valeur ici est nulle, et en tant qu'elle est susceptible d'aider à la compréhension de certaines vérités doctrinales), elle ne saurait être d'aucun bénéfice direct en vue d'une « réalisation » quelconque[3].

Il s'agit si bien, en tout ceci, de la communication de quelque chose de « vital », que, dans l'Inde, nul disciple ne peut jamais s'asseoir en face du *guru*, et cela afin d'éviter que l'action du *prâna* qui est lié au souffle et à la voix, en

---

[1] I1 est même à remarquer, à ce propos, que les reliques sont précisément un véhicule d' « influences spirituelles » ; là est la véritable raison du culte dont elles sont l'objet, même si cette raison n'est pas toujours consciente chez les représentants des religions exotériques, qui semblent parfois ne pas se rendre compte du caractère très « positif » des forces qu'ils manient, ce qui d'ailleurs n'empêche pas ces forces d'agir effectivement, même à leur insu, quoique peut-être avec moins d'ampleur que si elles étaient mieux dirigées « techniquement ».

[2] Signalons en passant, à propos de cette « vivification » si l'on peut s'exprimer ainsi, que la consécration des temples, des images et des objets rituels a pour but essentiel d'en faire le réceptacle effectif des « influences spirituelles » sans la présence et l'action desquelles les rites auxquels ils doivent servir seraient dépourvus d'efficacité.

[3] Ceci complète et précise encore ce que nous disions, dans notre dernier article, de la vanité d'un prétendu rattachement « idéal » aux formes d'une tradition disparue.

s'exerçant trop directement, ne produise un choc trop violent et qui, par suite, pourrait n'être pas sans danger, psychiquement et même physiquement[1]. Cette action est d'autant plus puissante, en effet, que le *prâna* lui-même, en pareil cas, n'est que le véhicule ou le support de l'« influence spirituelle » qui se transmet du *guru* au disciple ; et le *guru*, dans l'exercice de sa fonction propre, ne doit pas être considéré comme une individualité (celle-ci disparaissant alors véritablement, sauf en tant que simple support), mais uniquement comme le représentant de la tradition même, qu'il incarne en quelque sorte par rapport à son disciple, ce qui constitue bien ce rôle de « transmetteur » dont nous parlions plus haut.

Nous pensons en avoir dit assez pour montrer, aussi clairement qu'il est possible de le faire, la nécessité de la transmission initiatique, et pour faire comprendre qu'il ne s'agit pas là de choses plus ou moins vagues et nébuleuses, mais au contraire de choses extrêmement précises et bien définies. Il nous resterait encore, pour compléter ce que nous avons à dire sur cette question, à parler quelque peu des centres spirituels dont procède, directement ou indirectement, toute transmission régulière ; bien que nous ayons déjà eu l'occasion de donner ailleurs de nombreuses indications à cet égard[2], ce sujet est assez important, au point de vue où nous nous plaçons plus particulièrement ici, pour qu'il ne soit pas inutile d'y revenir dans un autre article.

René Guénon.

Mesr, 7 rajab 1351 H.

[1] Là est également l'explication de la disposition spéciale des sièges dans une loge maçonnique, ce dont la plupart des Maçons actuels sont assurément bien loin de se douter.
[2] Voir notre étude sur *Le Roi du Monde*.

Le Voile d'Isis — N° 157, p. 5-12, janvier 1933

DES CENTRES INITIATIQUES

Toute transmission initiatique régulière procède plus ou moins directement, avons-nous dit, de centres spirituels rattachés eux-mêmes au centre suprême qui conserve le dépôt de la Tradition primordiale, dont toutes les formes traditionnelles particulières sont dérivées par adaptation à telles ou telles circonstances définies de temps et de lieu. Nous avons indiqué, dans notre étude sur *Le Roi du Monde*, comment ces centres spirituels sont constitués à l'image du centre suprême, dont ils sont en quelque sorte comme autant de reflets ; nous n'y reviendrons pas ici, et nous envisagerons seulement certains points qui sont en rapport plus immédiat avec les questions que nous avons traitées dans nos précédents articles.

Tout d'abord, il est facile de comprendre que le rattachement au centre suprême soit indispensable pour assurer la continuité de transmission des « influences spirituelles » depuis les origines mêmes de la présente humanité (nous devrions même dire au-delà de ces origines, puisque ce dont il s'agit est « non-humain ») et à travers toute la durée de son cycle d'existence ; il en est ainsi pour tout ce qui a un caractère véritablement traditionnel, même pour les organisations exotériques, religieuses ou autres, tout au moins à leur point de départ ; à plus forte raison en est-il de même dans l'ordre initiatique. En même temps, c'est ce rattachement qui maintient l'unité intérieure et essentielle existant sous la diversité des apparences formelles, et qui est, par conséquent, la garantie de l'« orthodoxie », au vrai sens de ce mot. Seulement, il doit être bien entendu que ce rattachement peut ne pas demeurer toujours conscient, et cela n'est que trop évident dans l'ordre exotérique ; par contre, il semble qu'il devrait l'être toujours dans le cas des organisations initiatiques dont une des raisons d'être fondamentales est précisément, en prenant pour point d'appui une certaine forme traditionnelle, de permettre de passer au-delà de cette forme et de s'élever ainsi de la diversité à l'unité. Ceci, naturellement, ne veut pas dire qu'une telle conscience doive exister chez tous les membres d'une organisation initiatique, ce qui est manifestement impossible et rendrait d'ailleurs inutile l'existence d'une hiérarchie de degrés ; mais elle devrait exister au sommet de cette hiérarchie, si tous ceux qui y sont parvenus étaient véritablement des « adeptes », c'est-à-dire des êtres ayant réalisé effectivement la plénitude de l'initiation ; et de tels « adeptes » constitueraient un centre initiatique qui serait constamment en communication consciente avec le centre suprême. Cependant, en fait, il peut arriver qu'il n'en soit pas toujours ainsi, ne serait-ce que par suite d'une certaine dégénérescence que rend possible l'éloignement des origines, et qui peut aller jusqu'au point où, comme nous le disions précédemment, une organisation en arriverait à ne plus comprendre que ce que nous avons appelé des « initiés virtuels », continuant cependant à transmettre, même s'ils ne s'en rendent plus compte, l'« influence spirituelle » dont cette organisation est dépositaire. Le rattachement subsiste alors malgré tout, par là même que ta transmission n'a pas été

interrompue, et cela suffit pour que quelqu'un de ceux qui auront reçu l'« influence spirituelle » dans ces conditions puisse toujours en reprendre conscience s'il a en lui les possibilités requises ; ainsi, même dans ce cas, le fait d'appartenir à une organisation initiatique est loin de ne représenter qu'une simple formalité sans portée réelle, comme le croient trop volontiers ceux qui ne vont pas au fond des choses.

D'autre part, il importe de remarquer qu'une organisation initiatique peut procéder du centre suprême, non pas directement, mais par l'intermédiaire de centres secondaires et subordonnés, ce qui est même le cas le plus habituel ; comme il y a dans chaque organisation une hiérarchie de degrés, il y a aussi, parmi les organisations elles-mêmes, ce qu'on pourrait appeler des degrés d'« intériorité » et d'«extériorité » relative ; et il est clair que celles qui sont les plus extérieures, c'est-à-dire les plus éloignées du centre suprême, sont aussi celles où la conscience du rattachement à celui-ci peut se perdre le plus facilement. Bien que le but de toutes les organisations initiatiques soit essentiellement le même, il en est qui se situent en quelque sorte à des niveaux différents quant à leur participation à la Tradition primordiale (ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que, parmi leurs membres, il ne puisse pas y en avoir qui aient atteint personnellement un même degré de connaissance effective) ; et il n'y a pas lieu de s'en étonner, si l'on observe que les différentes formes traditionnelles elles-mêmes ne dérivent pas toutes immédiatement de la source originelle ; la « chaîne » peut compter un nombre plus ou moins grand d'anneaux intermédiaires, sans qu'il y ait pour cela aucune solution de continuité. L'existence de cette superposition n'est pas une des moindres raisons parmi toutes celles qui font la complexité et la difficulté d'une étude quelque peu approfondie de la constitution des organisations initiatiques ; encore faut-il ajouter qu'une telle superposition peut se rencontrer aussi à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, et nous avons eu l'occasion d'en donner ici un exemple particulièrement net en ce qui concerne la tradition extrême-orientale[1]. Cet exemple est même peut-être un de ceux qui permettent le mieux de comprendre comment la continuité est assurée à travers les multiples échelons constitués par autant d'organisations superposées, depuis celles qui, engagées dans le domaine de l'action, ne sont que des formations temporaires destinées à jouer un rôle relativement extérieur, jusqu'à celles de l'ordre le plus profond, qui, tout en demeurant dans le « non-agir » principiel, ou plutôt par cela même, donnent à toutes les autres leur direction réelle. À ce propos, nous devons appeler spécialement l'attention sur le fait que, même si certaines de ces organisations, parmi les plus extérieures, se trouvent être en opposition entre elles, cela ne saurait en rien empêcher l'unité de direction d'exister effectivement, parce que la direction en question est au-delà de cette opposition, et non point dans le domaine où celle-ci s'affirme. Il y a là, en somme, quelque chose de comparable aux rôles joués par différents acteurs dans une même pièce de théâtre, et qui, alors même qu'ils s'opposent, n'en concourent pas moins à la marche de l'ensemble ; chaque

[1] Voir notre article sur *Taoïsme et Confucianisme*, dans le n° spécial sur la Chine (août-septembre 1932).

organisation joue de même le rôle auquel elle est destinée ; et ceci peut s'étendre même au domaine exotérique, où les éléments qui luttent les uns contre les autres n'en obéissent pas moins tous, quoique tout à fait inconsciemment et involontairement, à une direction unique dont ils ne soupçonnent même pas l'existence[1].

Ces considérations font aussi comprendre comment, au sein d'une même organisation, il peut exister en quelque sorte une double hiérarchie, et ceci plus spécialement dans le cas où les chefs apparents ne sont pas conscients eux-mêmes du rattachement à un centre spirituel ; il pourra y avoir alors, en dehors de la hiérarchie visible qu'ils constituent, une autre hiérarchie invisible, dont les membres, sans remplir aucune fonction « officielle », seront cependant ceux qui assureront effectivement, par leur seule présence, la liaison effective avec ce centre. Ces représentants des centres spirituels, dans les organisations relativement extérieures, n'ont évidemment pas à se faire connaître comme tels, et ils peuvent prendre telle apparence qui convient le mieux à l'« action de présence » qu'ils ont à exercer, que ce soit celle de simples membres de l'organisation s'ils doivent y jouer un rôle fixe et permanent, ou bien, s'il s'agit d'une influence momentanée ou devant se transporter en des points différents, celle de ces mystérieux « voyageurs » dont l'histoire a gardé plus d'un exemple, et dont l'attitude extérieure est souvent choisie de la façon la plus propre à dérouter les investigateurs, qu'il s'agisse d'ailleurs de frapper l'attention pour des raisons spéciales, ou au contraire de passer complètement inaperçus[2]. On peut comprendre également par-là ce que furent véritablement ceux qui, sans appartenir eux-mêmes à aucune organisation connue (et nous entendons par là une organisation revêtue de formes extérieurement saisissables), présidèrent dans certains cas à la formation de telles organisations, ou, par la suite, les inspirèrent et les dirigèrent invisiblement ; tel fut notamment le rôle des Rose-Croix dans le monde occidental, et c'est là aussi le vrai sens de ce que la Maçonnerie du XVIII^{e} siècle désigna sous le nom de « Supérieurs Inconnus ».

Tout ceci permet d'entrevoir certaines possibilités d'action des centres spirituels, en dehors même des moyens que l'on peut considérer comme normaux, et cela surtout lorsque les circonstances sont elles-mêmes anormales, nous voulons

[1] D'après la tradition islamique, tout être est *muslim*, c'est-à-dire soumis à la volonté divine, à laquelle rien ne peut se soustraire ; la différence entre les êtres consiste en ce que, tandis que les uns se conforment consciemment et volontairement à l'ordre universel, les autres l'ignorent ou même prétendent s'y opposer (voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 187). Pour comprendre entièrement le rapport da ceci avec ce que nous venons de dire, il faut remarquer que les véritables centres spirituels doivent être considérés comme représentant la Volonté divine en ce monde ; aussi ceux qui y sont rattachés de façon effective peuvent-ils être regardés comme collaborant consciemment à la réalisation de ce que l'initiation maçonnique désigne comme le « plan du Grand Architecte » ; quant aux deux autres catégories auxquelles nous venons de faire allusion, les ignorants purs et simples sont les profanes, et ceux qui ont la prétention illusoire d'aller contre l'ordre préétabli relèvent de la « contre-initiation », dont nous aurons à parler ultérieurement.

[2] Pour ce dernier cas, qui échappe forcément aux historiens, mais qui est sans doute le plus fréquent, nous citerons seulement deux exemples typiques, très connus dans la tradition taoïste, et dont on pourrait trouver l'équivalent même en Occident : celui des jongleurs et celui des marchands de chevaux.

dire dans des conditions telles qu'elles ne permettent plus l'emploi de voies plus directes et d'une régularité plus apparente. C'est ainsi que, sans même parler d'une intervention immédiate du centre suprême, qui est possible toujours et partout, un centre spirituel, quel qu'il soit, peut agir en dehors de sa zone d'influence normale, soit en faveur d'individus particulièrement « qualifiés », mais se trouvant isolés dans un milieu où l'obscurcissement en est arrivé à un tel point que rien de traditionnel n'y subsiste plus et que l'initiation ne peut plus y être obtenue, soit en vue d'un but plus général, et aussi plus exceptionnel, comme celui qui consisterait à renouer une « chaîne » initiatique rompue accidentellement. Une telle action se produisant plus particulièrement dans une période ou dans une civilisation où la spiritualité est presque complètement perdue, et où, par conséquent, les choses de l'ordre initiatique sont plus cachées que dans aucun autre cas, on ne devra pas s'étonner que ses modalités soient extrêmement difficiles à définir, d'autant plus que les conditions ordinaires de lieu et parfois même de temps y deviennent pour ainsi dire inexistantes. Nous n'y insisterons donc pas davantage ; mais ce qu'il est essentiel de retenir, c'est que, même s'il arrive qu'un individu apparemment isolé parvienne à une initiation réelle, cette initiation ne pourra jamais être spontanée qu'en apparence, et que, en fait, elle impliquera toujours le rattachement, par un moyen quelconque, à un centre existant effectivement ; en dehors d'un tel rattachement, il ne saurait en aucun cas être question d'initiation.

Si nous revenons à la considération des cas normaux, nous devons dire encore ceci pour éviter toute équivoque sur ce qui précède : en faisant allusion à certaines oppositions, nous n'avons nullement en vue les voies multiples qui peuvent être représentées par autant d'organisations initiatiques spéciales, soit en correspondance avec des formes traditionnelles différentes, soit dans une même forme traditionnelle. Cette multiplicité est rendue nécessaire par le fait même des différences de nature qui existent entre les individus, afin que chacun puisse trouver ce qui, lui étant conforme, lui permettra de développer ses propres possibilités ; si le but est le même pour tous, les points de départ sont indéfiniment diversifiés, et comparables à la multitude des points d'une circonférence, d'où partent autant de rayons qui aboutissent tous au centre unique, et qui sont ainsi l'image des voies mêmes dont il s'agit. Il n'y a en tout cela aucune opposition, mais au contraire une parfaite harmonie ; et, à vrai dire, il ne peut y avoir d'opposition que lorsque certaines organisations sont, du fait des circonstances contingentes, appelées à jouer un rôle en quelque sorte accidentel, extérieur au but essentiel de l'initiation et n'affectant celui-ci en aucune façon. On pourrait cependant croire, d'après certaines apparences, et on croit souvent en fait, qu'il y à des initiations qui sont, en elles-mêmes, opposées les unes aux autres ; mais c'est là une erreur, et il est bien facile de comprendre pourquoi il ne saurait en être réellement ainsi. En effet, comme il n'y a en principe qu'une Tradition unique, dont toute forme traditionnelle orthodoxe est dérivée, il ne peut y avoir qu'une initiation également unique en son essence, quoique sous des formes diverses et avec des modalités multiples ; là où la « régularité » fait défaut, c'est-à-dire là où il n'y a pas de rattachement à un centre traditionnel orthodoxe, on n'a plus affaire à la véritable initiation, et ce n'est

qu’abusivement que ce mot pourra être encore employé en pareil cas. En cela, nous n’entendons pas parler seulement des organisations pseudo-initiatiques dont il a déjà été question précédemment, et qui ne sont en vérité qu’un pur néant ; mais il est autre chose qui présente un caractère plus sérieux, et qui est précisément ce qui peut donner une apparence de raison à l’illusion que nous venons de signaler : s’il semble qu’il y ait des initiations opposées, c’est que, en dehors de l’initiation véritable, il y a ce qu’on peut appeler, bien qu’avec certaines réserves, là « contre-initiation » ; et nous aurons maintenant à nous expliquer plus complètement sur ce point, trop souvent mal compris ou faussement interprété, si bien que d’autres développements seront encore nécessaires pour dissiper les confusions auxquelles il donne lieu et faire apparaître les choses sous leur véritable aspect.

René Guénon.

Mesr, 10 shaabân 1351 H.

Le Voile d'Isis — N° 158, p. 49-54, février 1933

INITIATION ET CONTRE-INITIATION

Nous avons dit, en terminant notre précédent article, qu'il existe quelque chose qu'on peut appeler la « contre-initiation », c'est-à-dire quelque chose qui se présente comme une initiation et qui peut en donner l'illusion, mais qui va au rebours de l'initiation véritable. Pourtant, ajoutions-nous, cette désignation appelle quelques réserves ; en effet, si on la prenait au sens strict, elle pourrait faire croire à une sorte de symétrie, ou d'équivalence pour ainsi dire (quoiqu'en sens inverse), qui, sans doute, est bien dans les prétentions de ceux qui se rattachent à ce dont il s'agit, mais qui n'existe pas et ne peut pas exister en réalité. C'est sur ce point qu'il convient d'insister spécialement, car beaucoup, se laissant tromper par les apparences, s'imaginent qu'il y a dans le monde deux organisations opposées se disputant la suprématie, conception erronée qui correspond à celle qui, en langage théologique, met Satan au même niveau que Dieu, et que, à tort ou à raison, on attribue communément aux Manichéens. Cette conception, remarquons-le tout de suite, revient à affirmer une dualité radicalement irréductible, ou en d'autres termes, à nier l'Unité suprême qui est au-delà de toutes les oppositions et de tous les antagonismes ; qu'une telle négation soit le fait des adhérents mêmes de la « contre-initiation », il n'y a pas lieu de s'en étonner ; mais cela montre en même temps que la vérité métaphysique, même dans ses principes les plus élémentaires, leur est totalement étrangère, et par là leur prétention se détruit d'elle-même.

Il importe de remarquer, avant toutes choses, que, dans ses origines mêmes, la « contre-initiation » ne peut pas se présenter comme quelque chose d'indépendant et d'autonome : si elle s'était constituée spontanément, elle ne serait rien qu'une invention humaine, et ainsi ne se distinguerait pas de la « pseudo-initiation » pure et simple. Pour être plus que cela, comme elle l'est en effet, il faut nécessairement que, d'une certaine façon, elle procède de la source unique à laquelle se rattache toute initiation, et, plus généralement, tout ce qui manifeste dans notre monde un élément « non-humain » ; et elle en procède par une dégénérescence allant jusqu'à ce « renversement » qui constitue ce à quoi l'on peut donner proprement le nom de « satanisme ». Il apparaît donc qu'il s'agit là, en fait, d'une initiation déviée et dénaturée, et qui, par là même, n'a plus droit à être qualifiée véritablement d'initiation, puisqu'elle ne conduit plus au but essentiel de celle-ci, et que même elle en éloigne l'être au lieu de l'en rapprocher. Ce n'est donc pas assez de parler ici d'une initiation tronquée et réduite à sa partie inférieure, comme il peut arriver aussi dans certains cas ; l'altération est beaucoup plus profonde ; mais il y a là, d'ailleurs, comme deux stades différents dans un même processus de dégénérescence. Le point de départ est toujours une révolte contre l'autorité légitime, et la prétention à une indépendance qui ne saurait exister, ainsi que nous avons eu l'occasion de l'expliquer ailleurs[1] ; de là résulte immédiatement la perte

[1] Voir Autorité spirituelle et pouvoir temporel.

de tout contact effectif avec un centre spirituel véritable, donc l'impossibilité d'atteindre aux états supra-humains ; et, dans ce qui subsiste encore, la déviation ne peut ensuite qu'aller en s'aggravant, passant par des degrés divers, pour arriver, dans les cas extrêmes, jusqu'à ce « renversement » dont nous venons de parler.

Une première conséquence de ceci, c'est que la « contre-initiation », quelles que puissent être ses prétentions, n'est véritablement qu'une impasse, puisqu'elle est incapable de conduire l'être au-delà de l'état humain ; et, dans cet état même, du fait du « renversement » qui la caractérise, les modalités qu'elle développe sont celles de l'ordre le plus inférieur. Dans l'ésotérisme islamique, il est dit que celui qui se présente à une certaine « porte », sans y être parvenu par une voie normale et légitime, voit cette porte se fermer devant lui et est obligé de retourner en arrière, non pas cependant comme un simple profane, ce qui est désormais impossible, mais comme *sâher* (sorcier ou magicien) ; nous ne saurions donner une expression plus nette de ce dont il s'agit.

Une autre conséquence connexe de celle-là, c'est que, le lien avec le centre étant rompu, l'« influence spirituelle » est perdue ; et ceci suffirait pour qu'on ne puisse plus parler réellement d'initiation, puisque celle-ci, comme nous l'avons expliqué précédemment, est essentiellement constituée par la transmission de cette influence. Il y a pourtant encore quelque chose qui se transmet, sans quoi on se trouverait ramené au cas de la « pseudo-initiation », dépourvue de toute efficacité ; mais ce n'est plus qu'une influence d'ordre inférieur, « psychique » et non plus « spirituelle », et qui, abandonnée ainsi à elle-même, sans contrôle d'un élément transcendant, prend en quelque sorte inévitablement un caractère « diabolique[1] ». Il est d'ailleurs facile de comprendre que cette influence psychique peut imiter l'influence spirituelle dans ses manifestations extérieures, au point que ceux qui s'arrêtent aux apparences s'y méprendront, puisqu'elle appartient à l'ordre de réalité dans lequel se produisent ces manifestations (et ne dit-on pas proverbialement, dans un sens comparable à celui-là, que « Satan est le singe de Dieu » ?) ; mais elle l'imite, pourrait-on dire, comme les éléments du même ordre évoqués par le nécromancien imitent l'être conscient auquel ils ont appartenu[2]. Ce fait, disons-le en passant, est de ceux qui montrent que des phénomènes identiques en eux-mêmes peuvent différer entièrement quant à leurs causes profondes ; et c'est là une des raisons pour lesquelles il convient, au point de vue initiatique, de n'accorder aucune importance aux phénomènes comme tels, car, quels qu'ils soient, ils ne sauraient rien prouver par rapport à la pure spiritualité.

Cela dit, nous pouvons préciser les limites dans lesquelles la « contre-initiation » est susceptible de s'opposer à l'initiation véritable : il est évident que ces limites sont celles de l'état humain avec ses multiples modalités ; autrement dit,

[1] Suivant la doctrine islamique, c'est par la *nefs* (l'âme) que le *Shaytân* a prise sur l'homme, tandis que la *rûh* (l'esprit), dont l'essence est pure lumière, est au-delà de ses atteintes ; c'est d'ailleurs pourquoi la « contre-initiation » ne saurait en aucun cas toucher au domaine métaphysique, qui lui est interdit par son caractère purement spirituel.

[2] Voir à ce propos notre ouvrage sur *L'Erreur spirite*.

l'opposition ne peut exister que dans le domaine des « petits mystères », tandis que celui des « grands mystères », qui se rapporte aux états supra-humains, est, par sa nature même, au-delà d'une telle opposition, donc entièrement fermé à tout ce qui n'est pas la vraie initiation selon l'orthodoxie traditionnelle[1]. Quant aux « petits mystères » eux-mêmes, il y aura, entre l'initiation et la « contre-initiation », cette différence fondamentale : dans l'une, ils ne seront qu'une préparation aux « grands mystères » ; dans l'autre, ils seront forcément pris pour une fin en eux-mêmes, l'accès aux « grands mystères » étant interdit. Il va de soi qu'il pourra y avoir bien d'autres différences d'un caractère plus spécial ; mais nous n'entrerons pas ici dans ces considérations, d'importance très secondaire au point de vue où nous nous plaçons, et qui exigeraient un examen détaillé de toute la variété des formes que peut revêtir la « contre-initiation ».

Naturellement, il peut se constituer des centres auxquels se rattacheront les organisations qui relèvent de la « contre-initiation » ; mais il s'agira alors de centres uniquement « psychiques », et non point de centres spirituels, bien qu'ils puissent, en raison de ce que nous indiquions plus haut quant à l'action des influences correspondantes, en prendre plus ou moins complètement les apparences extérieures. Il n'y aura d'ailleurs pas lieu de s'étonner si ces centres eux-mêmes, et non pas seulement certaines des organisations qui leur sont subordonnées, peuvent se trouver, dans bien des cas, en lutte les uns avec les autres, car le domaine où ils se situent est celui où toutes les oppositions se donnent libre cours, lorsqu'elles ne sont pas harmonisées et ramenées à l'unité par l'action directe d'un principe d'ordre supérieur. De là résulte souvent, en ce qui concerne les manifestations de ces centres ou de ce qui en émane, une impression de confusion et d'incohérence qui n'est pas illusoire ; ils ne s'accordent que négativement, pourrait-on dire, pour la lutte contre les véritables centres spirituels, dans la mesure où ceux-ci se tiennent à un niveau qui permet à une telle lutte de s'engager, c'est-à-dire, suivant ce que nous venons d'expliquer, pour ce qui est du domaine des « petits mystères » exclusivement. Tout ce qui se rapporte aux « grands mystères » est exempt d'une telle opposition, et à plus forte raison le centre spirituel suprême, source et principe de toute initiation, ne saurait-il être atteint ou affecté à aucun degré par une lutte quelconque (et c'est pourquoi il est dit « insaisissable » ou « inaccessible à la violence ») ; ceci nous amène à préciser encore un autre point qui est d'une importance toute particulière.

Les représentants de la « contre-initiation » ont l'illusion de s'opposer à l'autorité spirituelle suprême, à laquelle rien ne peut s'opposer en réalité, car il est bien évident qu'alors elle ne serait pas suprême : la suprématie n'admet aucune dualité, et une telle supposition est contradictoire en elle-même ; mais leur illusion vient de ce qu'ils ne peuvent en connaître la véritable nature. Nous pouvons aller

[1] On nous a reproché de n'avoir pas tenu compte de la distinction des « petits mystères » et des « grands mystères » lorsque nous avons parlé des conditions de l'initiation ; c'est que cette distinction n'avait pas à intervenir alors, puisque nous envisagions l'initiation en général, et que d'ailleurs il n'y a là que différents stades ou degrés d'une seule et même initiation.

plus loin : malgré eux et à leur insu, ils sont en réalité subordonnés à cette autorité, de la même façon que, comme nous le disions précédemment, tout est, fût-ce inconsciemment et involontairement, soumis à la Volonté divine, à laquelle rien ne saurait se soustraire. Ils sont donc utilisés, quoique contre leur gré, à la réalisation du plan divin dans le monde humain ; ils y jouent, comme tous les autres êtres, le rôle qui convient à leur propre nature, mais, au lieu d'être conscients de ce rôle comme le sont les véritables initiés, ils en sont dupes eux-mêmes, et d'une façon qui est pire pour eux que la simple ignorance des profanes, puisque, au lieu de les laisser en quelque sorte au même point, elle a pour résultat de les rejeter plus loin du centre principiel. Mais, si l'on envisage les choses, non plus par rapport à ces êtres eux-mêmes, mais par rapport à l'ensemble du monde, on doit dire que, aussi bien que tous les autres, ils sont nécessaires à la place qu'ils occupent, en tant qu'éléments de cet ensemble, et comme instruments « providentiels », dirait-on en langage théologique, de la marche du monde dans son cycle de manifestation ; ils sont donc, en dernier ressort, dominés par l'autorité qui manifeste la Volonté divine en donnant à ce monde sa Loi, et qui les fait servir malgré eux à ses fins, tous les désordres partiels devant nécessairement concourir à l'ordre total[1].

René Guénon.

Mesr, 11 ramadân 1351 H.

[1] Pour écarter toute équivoque sur ce que nous avons dit précédemment en ce qui concerne l'état des organisations initiatiques et pseudo-initiatiques dans l'Occident actuel, nous tenons à bien préciser que nous n'avons fait en cela qu'énoncer la constatation de faits où nous ne sommes pour rien, sans aucune autre intention ou préoccupation que celle de dire la vérité à cet égard, d'une façon aussi entièrement désintéressée que possible. Chacun est libre d'en tirer telles conséquences qu'il lui conviendra ; quant à nous, nous ne sommes nullement chargé d'amener ou d'enlever des adhérents à quelque organisation que ce soit, nous n'engageons personne à demander l'initiation ici ou là, ni à s'en abstenir, et nous estimons même que cela ne saurait nous regarder en aucune façon.

Le Voile d'Isis — N° 159, p. 97-103, mars 1933

DES RITES INITIATIQUES

Au cours de nos précédents aperçus sur la question de l'initiation, nous avons été naturellement amenés à faire souvent allusion aux rites, puisqu'ils constituent l'élément essentiel pour la transmission de l'« influence spirituelle » et le rattachement à la « chaîne » initiatique, si bien qu'on peut dire que, sans les rites, il ne saurait y avoir d'initiation en aucune façon. Il nous faut revenir encore sur ce sujet pour préciser quelques points particulièrement importants ; il est d'ailleurs bien entendu que nous ne prétendons point traiter ici complètement des rites en général, de leur raison d'être, de leur rôle, des diverses espèces en lesquelles ils se divisent, car il y faudrait, non un article, mais un volume tout entier.

Il importe de remarquer tout d'abord que la présence des rites est un caractère commun à toutes les institutions traditionnelles, de quelque ordre qu'elles soient, exotériques aussi bien qu'ésotériques, en prenant ces termes dans leur sens le plus large, suivant la distinction que nous avons déjà indiquée. Ce caractère est une conséquence de l'élément « non-humain » impliqué dans de telles institutions, car on peut dire que les rites ont toujours pour but de mettre l'être humain en rapport, directement ou indirectement, avec quelque chose qui dépasse son individualité et qui appartient à d'autres états d'existence ; il est d'ailleurs évident qu'il n'est pas nécessaire dans tous les cas que la communication ainsi établie soit consciente pour être réelle, car elle s'opère le plus habituellement par l'intermédiaire de certaines modalités subtiles de l'individu, modalités dans lesquelles la plupart des hommes sont actuellement incapables de transférer le centre de leur conscience. Quoi qu'il en soit, que l'effet soit apparent ou non, qu'il soit immédiat ou différé, le rite porte toujours son efficacité en lui-même, à la condition, cela va de soi, qu'il soit accompli conformément aux règles traditionnelles qui assurent sa validité, et hors desquelles il ne serait plus qu'une forme vide et un vain simulacre ; et cette efficacité n'a rien de « merveilleux » ni de « magique », comme certains le disent parfois avec une intention de dénigrement et de négation, car elle résulte tout simplement des lois nettement définies suivant lesquelles agissent les « influences spirituelles », lois dont la technique rituelle n'est en somme que l'application et la mise en œuvre[1].

Cette considération de l'efficacité inhérente aux rites, et fondée sur des lois qui ne laissent aucune place à la fantaisie ou à l'arbitraire, est commune à tous les cas sans exception ; cela est vrai pour les rites d'ordre exotérique aussi bien que pour les rites initiatiques, et, parmi les premiers, pour les rites relevant de formes

[1] Il est à peine besoin de dire que toutes les considérations que nous exposons ici concernent exclusivement les rites véritables, possédant un caractère traditionnel, et que nous nous refusons absolument à donner ce nom de rites à ce qui n'en est qu'une parodie, c'est-à-dire à des cérémonies établies en vertu de coutumes purement humaines, et dont l'effet, si tant est qu'elles en aient un, ne saurait en aucun cas dépasser le domaine « psychologique » au sens le plus profane de ce mot.

traditionnelles non religieuses aussi bien que pour les rites religieux. Nous devons rappeler encore à ce propos, car c'est là un point des plus importants, que, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment, cette efficacité est entièrement indépendante de ce que vaut l'individu qui accomplit le rite ; la fonction seule compte ici, et non l'individu comme tel ; en d'autres termes, la condition nécessaire et suffisante est que celui-ci ait reçu régulièrement le pouvoir d'accomplir tel rite ; peu importe qu'il n'en comprenne pas la signification, et même qu'il ne croie pas à son efficacité, cela ne saurait empêcher le rite d'être valable si toutes les règles prescrites ont été convenablement observées[1].

Cela étant dit, nous pouvons en venir à ce qui concerne plus spécialement l'initiation, et nous noterons d'abord, à cet égard, que son caractère rituel met en évidence une des différences fondamentales qui la séparent du mysticisme, pour lequel il n'existe rien de tel, ce qui se comprend sans peine si l'on se reporte à ce que nous avons dit de son « irrégularité ». On sera peut-être tenté d'objecter que le mysticisme apparait parfois comme ayant un lien plus ou moins direct avec l'observance de certains rites ; mais ceux-ci ne lui appartiennent nullement en propre, n'étant rien de plus ni d'autre que les rites religieux ordinaires ; et d'ailleurs ce lien n'a aucun caractère de nécessité, car, en fait, il est loin d'exister dans tous les cas, tandis que, nous le répétons, il n'y a pas d'initiation sans rites spéciaux et appropriés. L'initiation, en effet, n'est pas, comme les réalisations mystiques, quelque chose qui tombe d'au-delà des nuages, si l'on peut dire, sans qu'on sache comment ni pourquoi ; elle repose au contraire sur des lois scientifiques positives et sur des règles techniques rigoureuses ; on ne saurait trop insister là-dessus pour écarter toute possibilité de malentendu sur sa véritable nature[2].

Quant à la distinction des rites initiatiques et des rites exotériques, nous ne pouvons, pour le moment tout au moins, que l'indiquer assez sommairement, car, s'il s'agissait d'entrer dans le détail, cela risquerait de nous entraîner fort loin. Il y aurait lieu, notamment, de tirer toutes les conséquences du fait que les premiers sont réservés et ne concernent qu'une élite possédant des « qualifications » particulières, tandis que les seconds sont publics et s'adressent indistinctement à tous les membres d'un milieu social donné, ce qui montre bien que, quelles que puissent être parfois les similitudes apparentes, leur but ne saurait être le même en réalité[3]. En fait, les rites exotériques

[1] C'est donc une grave erreur d'employer, comme le fait souvent certain écrivain maçonnique, apparemment satisfait de cette « trouvaille » plutôt malencontreuse, l'expression de « jouer au rituel » en parlant de l'accomplissement des rites initiatiques par des individus qui en ignorent le sens et qui ne cherchent même pas à le pénétrer ; une telle expression ne saurait convenir qu'au cas de profanes qui simuleraient les rites, n'ayant pas qualité pour les accomplir valablement ; mais, dans une organisation initiatique, si dégénérée qu'elle puisse être quant à la qualité de ses membres actuels, le rituel n'est pas quelque chose à quoi l'on joue, il est et demeure toujours une chose sérieuse et réellement efficace, même à l'insu de ceux qui y prennent part.

[2] C'est à cette technique, concernant le maniement des « influences spirituelle », que se rapportent proprement des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal » ; d'autre part, il s'agit ici de science sacrée et traditionnelle, mais qui, pour être d'un tout autre ordre que la science profane, n'en est pas moins « positive », et l'est même réellement beaucoup plus si l'on prend ce mot dans son véritable sens.

[3] Signalons à ce propos l'erreur des ethnologues et des sociologues qui qualifient très improprement de « rites d'initiation » des rites concernant simplement l'agrégation de l'individu à une organisation sociale extérieure, et pour lesquels le fait d'avoir atteint un certain âge constitue la seule qualification requise.

n'ont pas pour but, comme les rites initiatiques, d'ouvrir à l'être certaines possibilités de connaissance, ce à quoi tous ne sauraient être aptes ; et, d'autre part, il est essentiel de remarquer que, bien que nécessairement ils fassent aussi appel à l'intervention d'un élément d'ordre supra-individuel, leur action n'est jamais destinée à dépasser le domaine de l'individualité. Ceci est très visible dans le cas des rites religieux, que nous pouvons prendre plus particulièrement comme terme de comparaison, parce qu'ils sont les seuls rites exotériques que connaisse l'Occident : toute religion se propose uniquement d'assurer le « salut » de ses adhérents, ce qui est une finalité relevant encore de l'ordre individuel, et, par définition en quelque sorte, son point de vue ne s'étend pas au delà ; les mystiques eux-mêmes n'envisagent toujours que le « salut », et jamais la « Délivrance », tandis que celle-ci est, au contraire, le but dernier et suprême de toute initiation[1].

Un autre point d'une importance capitale est le suivant : l'initiation, à quelque degré que ce soit, représente pour l'être qui l'a reçue une acquisition permanente, un état que, virtuellement ou effectivement, il a atteint une fois pour toutes, et que rien désormais ne saurait lui enlever[2]. Nous pouvons remarquer, sans y insister pour ne pas nous écarter de notre sujet, qu'il y a là encore une différence très nette avec les « états mystiques », qui apparaissent comme quelque chose de passager et même de fugitif, dont l'être sort comme il y est entré, et qu'il peut même ne jamais retrouver, ce qui s'explique par le caractère « phénoménique » de ces états, reçus du dehors, en quelque sorte, au lieu de procéder de l'« intériorité » même de l'être[3]. De là résulte immédiatement cette conséquence, que les rites d'initiation confèrent un caractère définitif et ineffaçable ; il en est d'ailleurs de même, dans un autre ordre, de certains rites religieux, qui, pour cette raison, ne sauraient jamais être renouvelés pour le même individu, et qui sont par là même ceux qui présentent l'analogie la plus accentuée avec les rites initiatiques, à tel point qu'on pourrait, en un certain sens, les considérer comme une sorte de transposition de ceux-ci dans le domaine exotérique[4].

---

[1] Si l'on dit que ceci n'est vrai que des « grands mystère », nous répondrons que les « petits mystères » qui s'arrêtent effectivement aux limites des possibilités humaines, ne constituent par rapport à ceux-ci qu'un stade préparatoire et ne sont pas eux-mêmes leur propre fin, tandis que la religion se présente comme un tout qui se suffit et ne requiert aucun complément ultérieur : il ne s'agit là, en réalité, que des différents degrés successifs d'une seule et même initiation.

[2] Précisons, pour qu'il n'y ait place à aucune équivoque, que ceci doit s'entendre uniquement des degrés d'initiation, et non des fonctions, qui peuvent n'être conférées que temporairement à un individu, ou que celui-ci peut devenir inapte à exercer pour de multiples raisons : ce sont là deux choses entièrement distinctes, entre lesquelles on doit bien se garder de faire aucune confusion, la première étant d'ordre purement intérieur, tandis que la seconde se rapporte à une activité extérieure à l'être, ce qui explique la différence que nous venons d'indiquer.

[3] Ceci touche à la question de la « dualité » que maintient le point de vue religieux, par là même qu'il se rapporte essentiellement à ce que la terminologie hindoue désigne comme le « Non-Suprême ».

[4] On sait que, parmi les sept sacrements du Catholicisme, il en est trois qui sont dans ce cas et ne peuvent être reçus qu'une seule fois : le baptême, la confirmation et l'ordre. L'analogie du baptême avec une initiation, en tant que « seconde naissance », est évidente, et la confirmation représente l'accession à un degré supérieur ; quant à l'ordre, nous avons déjà signalé les similitudes qu'on peut y trouver en ce qui concerne la transmission des « influences spirituelles », et qui sont rendues encore plus frappantes par le fait que ce sacrement n'est pas reçu par tous et requiert certaines qualifications spéciales. D'ailleurs, l'ordination n'est, à vrai dire, que le substitut exotérique de l'initiation sacerdotale, et ce point pourrait donner lieu à d'amples développements, dans lesquels il ne nous est pas possible d'entrer présentement, d'autant plus qu'ils toucheraient forcément à des questions telles que celle du « pouvoir des clefs » que nous estimons préférable de réserver jusqu'à nouvel ordre.

Une autre conséquence de ce que nous venons de dire, c'est que la qualité initiatique, une fois qu'elle a été reçue, n'est nullement attachée au fait d'être membre actif de telle ou telle organisation ; dès lors que le rattachement à une organisation traditionnelle a été effectué, il ne peut être rompu par quoi que ce soit, et il subsiste alors même que l'individu n'a plus avec cette organisation aucune relation apparente, ce qui n'a qu'une importance tout à fait secondaire. Cela seul suffirait, à défaut de toute autre considération, à montrer combien les organisations initiatiques diffèrent profondément des associations profanes, auxquelles elles ne sauraient être assimilées ou même comparées en aucune façon : celui qui se retire d'une association profane ou qui en est exclu n'a plus aucun lien avec elle et redevient exactement ce qu'il était avant d'en faire partie ; au contraire, le lien établi par le caractère initiatique ne dépend en rien de contingences telles qu'une démission ou une exclusion, qui sont d'ordre simplement « administratif » et n'affectent que les relations extérieures ; et, si ces dernières sont tout dans l'ordre profane, où une association n'a rien d'autre à donner à ses membres, elles ne sont dans l'ordre initiatique qu'un moyen tout à fait accessoire, et nullement nécessaire, relativement aux réalités intérieures qui seules importent véritablement. Il suffit, pensons-nous, d'un peu de réflexion pour se rendre compte que tout cela est d'une parfaite évidence ; ce qui est étonnant, c'est de constater, comme nous en avons eu maintes fois l'occasion, une méconnaissance à peu près générale de notions aussi simples et aussi élémentaires[1].

Il nous reste, pour compléter ces quelques notes sur la question des rites, à parler plus spécialement de ce qu'on appelle les « épreuves initiatiques » ; ce n'est là en somme qu'un cas particulier, mais qui est assez important pour mériter d'être traité à part, d'autant plus qu'il donne lieu à beaucoup de fausses conceptions qu'il est bon de dissiper à cette occasion ; nous en ferons donc l'objet d'un prochain article.

René Guénon.

Mesr, 12 shawâl 1351 H.

[1] Pour prendre, à titre d'application de ce qui vient d'être dit en dernier lieu, l'exemple le plus simple et le plus vulgaire en ce qui concerne les organisations initiatiques, il est tout à fait inexact de parler d'un « ex-Maçon », comme on le fait couramment ; un Maçon démissionnaire ou même exclu ne fait plus partie d'aucune Loge ni d'aucune Obédience, mais n'en demeure pas moins Maçon pour cela ; que d'ailleurs lui-même le veuille ou non, cela n'y change rien ; et la preuve en est que, s'il vient ensuite à être « réintégré », on ne l'initie pas de nouveau et on ne le fait pas repasser par les grades qu'il a déjà reçus ; aussi l'expression anglaise d'*unattached Mason* est-elle la seule qui convienne proprement en pareil cas.

Le Voile d'Isis — N° 160, p. 145-151, avril 1933

DES ÉPREUVES INITIATIQUES

Nous disions, en terminant notre dernier article, que la question des « épreuves initiatiques », ou de ce qu'on est convenu d'appeler ainsi, donne lieu à bien des conceptions erronées ; et le mot même d'« épreuves », qui est employé en de multiples sens, est peut-être pour quelque chose dans ces équivoques, à moins pourtant que certaines des acceptions qu'il a prises couramment ne proviennent déjà de confusions préalables, ce qui est également fort possible. On ne voit pas très bien, en effet, pourquoi on qualifie communément d'« épreuve » tout événement pénible, ni pourquoi on dit de quelqu'un qui souffre qu'il est « éprouvé » ; si l'on y réfléchit quelque peu, en dehors de toute idée préconçue, il est difficile de voir là autre chose qu'un simple abus de langage, dont il pourrait d'ailleurs n'être pas sans intérêt de rechercher l'origine. Quoi qu'il en soit, cette idée vulgaire des « épreuves de la vie » existe, même si elle ne répond à rien de nettement défini, et c'est elle surtout qui a donné naissance à de fausses assimilations en ce qui concerne les « épreuves initiatiques », à tel point que certains ont été jusqu'à ne voir dans celles-ci qu'une sorte d'image symbolique de celles-là, ce qui, par un étrange renversement des choses, donnerait à supposer que ce sont les faits de la vie profane qui ont une valeur effective et qui comptent véritablement au point de vue initiatique lui-même. Ce serait vraiment trop simple s'il en était ainsi, et alors tous les hommes seraient, sans s'en douter, des candidats à l'initiation ; il suffirait à chacun d'avoir traversé quelques circonstances difficiles, ce qui arrive plus ou moins à tout le monde, pour atteindre cette initiation, dont on serait d'ailleurs bien en peine de dire par qui et au nom de quoi elle lui serait conférée. Nous pensons en avoir dit assez, précédemment, sur la vraie nature de l'initiation, pour n'avoir pas à insister sur l'absurdité de telles conséquences ; la vérité est que la vie ordinaire n'a, en elle-même, rien à voir avec l'ordre initiatique ; et, à un certain point de vue, c'est elle qui pourra, si l'on veut, être prise comme un symbole, et non pas l'inverse.

Ce point mérite que nous nous y arrêtions un instant : nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer que le symbole doit toujours être d'un ordre inférieur à ce qui est symbolisé (ce qui suffit à écarter toutes les interprétations « naturalistes » imaginées par les modernes) ; les réalités du domaine profane, étant celles de l'ordre le plus bas, ne sauraient donc être symbolisées par quoi que ce soit, et d'ailleurs elles n'en ont nul besoin. Par contre, tout événement ou phénomène quelconque, si insignifiant qu'il soit, pourra toujours être pris comme symbole d'une réalité d'ordre supérieur, dont il est en quelque sorte une expression sensible, par là même qu'il en est dérivé comme une conséquence l'est de son principe ; et à ce titre, si dépourvu de valeur et d'intérêt qu'il soit en lui-même, il pourra présenter une signification profonde à celui qui est capable de voir au-delà des apparences immédiates. Il y à là une transposition dont le résultat n'aura plus rien de commun avec la vie ordinaire, celle-ci ayant simplement fourni le point

d’appui permettant, à un être doué d’aptitudes spéciales, de sortir de ses limitations ; et ce point d’appui, nous y insistons, pourra être tout à fait quelconque, tout dépendant ici de la nature propre de l’être qui s’en servira. Par conséquent, et ceci nous ramène à l’idée des « épreuves », il n’y a rien d’impossible à ce que la souffrance soit, dans certains cas particuliers, l’occasion ou le point de départ d’un développement de possibilités latentes, mais exactement comme n’importe quoi d’autre peut l’être dans d’autres cas ; l’occasion, disons-nous, et rien de plus ; et cela ne saurait auto- riser à attribuer à la souffrance en elle-même aucune vertu spéciale ct privilégiée, en dépit de toutes les déclamations accoutumées sur ce sujet. Remarquons d’ailleurs que ce rôle contingent et accidentel de la souffrance, même ramené ainsi à ses justes proportions, semble être beaucoup plus restreint dans l’ordre initiatique que dans certaines autres « réalisations » d’un caractère plus extérieur : c’est surtout chez les mystiques qu’il devient en quelque sorte habituel et paraît acquérir une importance qui peut faire illusion, ce qui s’explique sans doute par des considérations de nature spécifiquement religieuse. Il faut encore ajouter que la psychologie profane a certainement contribué pour une bonne part à répandre sur tout cela les idées les plus confuses et les plus erronées ; mais en tout cas, qu’il s’agisse de simple psychologie ou de mysticisme, tout cela n’a absolument rien de commun avec l’initiation.

Cela étant mis au point, il nous faut encore indiquer l’explication d’un fait qui pourrait paraître, aux yeux de certains, susceptible de donner lieu à une objection : bien que les circonstances difficiles ou pénibles soient assurément, comme nous le disions tout à l’heure, communes à la vie de tous les hommes, il arrive assez fréquemment que ceux qui suivent une voie initiatique les voient se multiplier d’une façon inaccoutumée. Ce fait est dû tout simplement à une sorte d’hostilité inconsciente du milieu : il semble que ce monde, nous voulons dire l’ensemble des êtres et des choses mêmes qui constituent le domaine profane, s’efforce par tous les moyens de retenir celui qui est près de lui échapper ; et de telles réactions n’ont en somme rien que de parfaitement normal. Il s’agit donc là proprement d’obstacles suscités par des forces adverses, et non point, comme on semble parfois se l’imaginer à tort, d’« épreuves » voulues par les puissances qui président à l’initiation ; il est nécessaire d’en finir avec ces fables beaucoup plus proches des rêveries « occultistes » que des réalités initiatiques.

Ce qu’on appelle les « épreuves initiatiques » est quelque chose de tout différent, et il nous suffira maintenant d’un mot pour couper court définitivement à toute équivoque : ce sont essentiellement des rites, ce que les prétendues « épreuves de la vie » ne sont évidemment en aucune façon ; et elles ne sauraient exister sans ce caractère rituel, ni être remplacées par quelque chose qui ne posséderait pas ce même caractère. On peut voir tout de suite par là que les aspects sur lesquels on insiste généralement le plus sont en réalité tout à fait secondaires : si ces « épreuves » étaient vraiment destinées, suivant la notion la plus « simpliste », à montrer si un candidat à l’initiation possède les qualités requises, il faut convenir qu’elles seraient fort inefficaces, et l’on comprend que ceux qui s’en tiennent à

cette façon de voir soient tentés de les regarder comme sans valeur ; mais, normalement, celui qui est admis à les subir doit déjà avoir été reconnu « bien et dûment qualifié » ; il faut donc qu'il y ait là tout autre chose. On dira alors que ces « épreuves » constituent un enseignement donné sous forme symbolique, et destiné à être médité ultérieurement ; cela est vrai, mais on peut en dire autant de n'importe quel autre rite, car tous ont également un caractère symbolique, donc une signification qu'il appartient à chacun d'approfondir selon la mesure de ses propres capacités. La raison d'être essentielle du rite, c'est l'efficacité qui lui est inhérente, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ; cette efficacité est d'ailleurs, cela va de soi, en étroite relation avec le sens symbolique inclus dans sa forme, mais elle n'en est pas moins indépendante d'une compréhension actuelle de ce sens chez ceux qui prennent part au rite. C'est donc à ce point de vue de l'efficacité directe du rite qu'il convient de se placer avant tout ; le reste, quelle qu'en soit l'importance, ne saurait venir qu'en second lieu, et tout ce que nous avons dit jusqu'ici au cours de ces études nous dispense de nous y attarder davantage.

Pour plus de précision, nous dirons que les « épreuves » sont des rites préliminaires ou préparatoires à l'initiation proprement dite ; elles en constituent le préambule nécessaire, de telle sorte que l'initiation même est comme leur conclusion ou leur aboutissement immédiat. Il est à remarquer qu'elles revêtent souvent la forme de « voyages » symboliques ; nous ne faisons que noter ce point en passant, car il a été suffisamment parlé ici du symbolisme du voyage, à diverses reprises, pour que nous n'ayons pas à y revenir. Disons seulement que, sous cet aspect, elles se présentent comme une « recherche » conduisant l'être des « ténèbres » du monde profane à la « lumière » initiatique ; mais encore cette forme, qui se comprend ainsi d'elle-même, n'est-elle en quelque sorte qu'accessoire, si bien appropriée qu'elle soit à ce dont il s'agit. Les « épreuves » sont essentiellement des rites de purification ; et c'est là ce qui donne l'explication véritable de ce mot même d'« épreuves », qui a ici un sens nettement « alchimique », et non point le sens vulgaire qui a donné lieu aux méprises que nous avons signalées. Maintenant, ce qui importe pour connaître le principe fondamental du rite, c'est de considérer que la purification s'opère par les éléments, et la raison peut en être exprimée en peu de mots : qui dit élément dit simple, et qui dit simple dit incorruptible. Donc, la purification rituelle aura toujours pour « support » matériel les corps qui symbolisent les éléments et qui en portent les désignations (car il doit être bien entendu que les éléments eux-mêmes ne sont nullement des corps prétendus « simples », ce qui est d'ailleurs une contradiction, mais ce à partir de quoi sont formés tous les corps), ou tout au moins l'un de ces corps ; et ceci s''applique également dans l'ordre traditionnel exotérique, notamment en ce qui concerne les rites religieux, où ce mode de purification est usité non seulement pour les êtres humains, mais aussi pour d'autres êtres vivants, pour des objets inanimés et pour des lieux ou des édifices. Si l'eau semble jouer ici un rôle prépondérant par rapport aux autres corps représentatifs des éléments, il faut dire pourtant que ce rôle n'est pas exclusif ; peut-être pourrait-on expliquer cette prépondérance en remarquant que l'eau est en outre, dans toutes les traditions,

plus particulièrement le symbole de la « substance universelle ». Quoi qu'il en soit, il est à peine besoin de dire que les rites dont il s'agit, lustrations, ablutions ou autres, n'ont, pas plus d'ailleurs que les jeûnes de caractère également rituel ou que l'interdiction de certains aliments, absolument rien à voir avec des prescriptions d'hygiène ou de propreté corporelle, suivant la conception niaise de certains modernes, qui veulent de parti pris ramener toutes choses à une explication purement « humaine », et qui se plaisent à choisir toujours l'interprétation la plus grossière qu'il soit possible d'imaginer. Il est vrai que les prétendues explications « psychologiques », si elles sont d'apparence plus subtile, ne valent pas mieux au fond ; toutes négligent pareillement d'envisager la seule chose qui compte en réalité, à savoir que l'action effective des rites n'est pas une « croyance » ni une vue théorique, mais un fait positif.

On peut comprendre maintenant pourquoi, lorsque les « épreuves » revêtent la forme de « voyages » successifs, ceux-ci sont mis respectivement en rapport avec les différents éléments ; et il nous reste seulement à indiquer en quel sens, au point de vue initiatique, le terme même de « purification » doit être entendu. Il s'agit de ramener l'être à un état de simplicité indifférenciée, comparable, comme nous l'avons dit précédemment, à celui de la *materia prima*, afin qu'il soit apte à recevoir la vibration du *Fiat Lux* initiatique ; il faut que l'« influence spirituelle » dont la transmission va lui donner cette « illumination » première ne rencontre en lui aucun obstacle dû à des « préformations » inharmoniques provenant du monde profane ; et c'est pourquoi il doit être réduit tout d'abord à cet état de *materia prima*, ce qui, si l'on veut bien y réfléchir un instant, montre assez clairement que le processus initiatique et le « Grand Œuvre » hermétique ne sont en réalité qu'une seule et même chose : la conquête de la Lumière divine qui est l'unique essence de toute spiritualité.

René Guénon.

Mesr, 10 dhûl-qadah 1351 H.

Le Voile d'Isis — N° 161, p. 197-202, mai 1933

QABBALAH

Le terme de *Qabbalah*, en hébreu, ne signifie pas autre chose que « tradition », au sens le plus général ; et, bien qu'il désigne le plus habituellement la tradition ésotérique ou initiatique, quand il est employé sans plus de précision, il arrive parfois aussi qu'il soit appliqué à la tradition exotérique elle-même[1]. Ce terme, en lui-même, est donc susceptible de désigner n'importe quelle tradition ; mais, comme il appartient à la langue hébraïque, il est normal, quand on se sert d'une autre langue, de le réserver, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, à la seule tradition hébraïque, ou, si l'on préfère une autre façon de parler peut-être plus exacte, à la forme spécifiquement hébraïque de la tradition. Si nous insistons là-dessus, c'est que nous avons constaté chez certains une tendance à donner un autre sens à ce mot, à en faire la dénomination d'un genre spécial de connaissances traditionnelles, où qu'elles se trouvent d'ailleurs, et cela parce qu'ils croient découvrir dans le mot lui-même toutes sortes de choses plus ou moins extraordinaires qui n'y sont point réellement. Nous n'entendons point perdre notre temps à relever toutes ces interprétations fantaisistes ; il est plus utile de préciser la véritable signification originelle du mot, ce qui suffit pour les réduire à néant, et c'est là tout ce que nous nous proposons de faire ici.

La racine Q B L, en hébreu et en arabe[2], signifie essentiellement le rapport de deux choses qui sont placées l'une en face de l'autre ; de là proviennent tous les sens divers des mots qui en sont dérivés, comme, par exemple, ceux de rencontre et même d'opposition. De ce rapport résulte aussi l'idée d'un passage de l'un à l'autre des deux termes en présence, d'où des idées comme celles de recevoir, d'accueillir, d'accepter, exprimées dans les deux langues par le verbe *qabal* ; et de là dérive directement *qabbalah*, c'est-à-dire proprement « ce qui est reçu » ou transmis (en latin *traditum*) de l'un à l'autre. Nous voyons apparaître ici, avec cette idée de transmission, celle d'une succession ; mais il faut remarquer que le sens premier de la racine indique un rapport qui peut être aussi bien simultané que successif, aussi bien spatial que temporel. C'est ce qui explique le double sens de la préposition *qabal* en hébreu et *qabl* en arabe, signifiant à la fois « devant » (c'est-à-dire « en face », dans l'espace) et « avant » (dans le temps) ; et l'étroite parenté de ces deux mots « devant » et « avant », en français même, montre bien qu'une certaine analogie est toujours établie entre ces deux modalités différentes, l'une en simultanéité et l'autre en succession. Ceci permet également de résoudre une apparente contradiction : bien que l'idée la plus fréquente, lorsqu'il s'agit d'un rapport temporel, soit ici celle d'antériorité et se rapporte par conséquent au passé,

[1] Ceci n'est pas sans causer certaines méprises : ainsi, nous avons vu certains prétendre rattacher le *Talmud* à la « Kabbale », entendue au sens ésotérique ; en fait, le *Talmud* est bien de la « tradition », mais purement exotérique, religieuse et légale.

[2] Nous appelons l'attention sur le fait, dont on ne tient peut-être pas assez compte, que ces deux langues, qui ont la plupart de leurs racines communes, peuvent très souvent s'éclairer l'une par l'autre.

il arrive pourtant aussi que des dérivés de la même racine désignent l'avenir (en arabe *mustaqbal*, c'est-à-dire littéralement ce au-devant de quoi l'on va, d'*istiqbal*, « aller au-devant ») ; mais ne dit-on pas aussi en français que le passé est *avant* nous et que l'avenir est *devant* nous, ce qui est tout à fait comparable ? En somme, il suffit dans tous les cas que l'un des deux termes considérés soit « devant » ou « avant » l'autre, qu'il s'agisse d'ailleurs d'une relation spatiale ou d'une relation temporelle.

Toutes ces remarques peuvent être encore confirmées par l'examen d'une autre racine, également commune à l'hébreu et à l'arabe, et qui a des significations très proches de celles-là, on pourrait même dire en grande partie identiques, car, quoique le point de départ en soit nettement différent, les sens dérivés arrivent à se rejoindre. C'est la racine Q D M, qui exprime en premier lieu l'idée de « précéder » (*qadam*), d'où tout ce qui se réfère, non seulement à une antériorité temporelle, mais à une priorité d'ordre quelconque. C'est ainsi qu'on trouve, pour les mots provenant de cette racine, outre les sens d'origine et d'antiquité (*qedem* en hébreu, *qidm* ou *qidam* en arabe), celui de primauté ou de préséance, et même celui de marche, d'avance ou de progression (en arabe *taqaddum*[1]) ; et, ici encore, la préposition *qadam* en hébreu et *qoddâm* en arabe a le double sens de « devant » et d'« avant ». Mais le sens principal, ici, désigne ce qui est premier, soit hiérarchiquement, soit chronologiquement ; aussi l'idée la plus fréquemment exprimée est-elle celle d'origine ou de primordialité, et, par extension, d'ancienneté quand il s'agit de l'ordre temporel : ainsi, *qadmôn* en hébreu, *qadîm* en arabe, signifient « ancien » dans l'usage courant, mais, lorsqu'ils sont rapportés au domaine des principes, doivent être traduits par « primordial[2] ».

Il y a lieu encore, à propos de ces mêmes mots, de signaler d'autres considérations qui ne sont pas sans intérêt : en hébreu, les dérivés de la racine Q D M servent aussi à désigner l'Orient, c'est-à-dire le côté de l'« origine », en ce sens qu'il est celui où apparaît le soleil levant (*oriens*, de *oriri*, d'où vient aussi *origo* en latin), le point de départ de la marche diurne du soleil ; et, en même temps, c'est aussi le point qu'on a devant soi quand on s'« oriente » en se tournant vers le soleil à son lever[3]. Ainsi, *qedem* signifie aussi « Orient », et *qadmôn* « oriental » ; mais il ne faudrait pas vouloir voir dans ces désignations l'affirmation d'une primordialité de l'Orient au point de vue de l'histoire de l'humanité terrestre, puisque, comme nous avons eu souvent l'occasion de le dire, l'origine première de la tradition est nordique, « polaire » même, et non point orientale ni occidentale ; l'explication que

[1] De là le mot *qadam* signifiant « pied », c'est-à-dire ce qui sert à la marche.

[2] *El insânul-qadîm*, c'est-à-dire l'« Homme primordial » est, en arabe, une des désignations de l'« Homme universel » (synonyme d'*El-insânul-kâmil*, qui est littéralement l'« Homme parfait » ou total) ; c'est exactement l'*Adam Qadmôn* hébraïque.

[3] Il est curieux de noter que le Christ est parfois appelé *Oriens* ; cette désignation peut sans doute être rapportée au symbolisme du soleil levant ; mais, en raison du double sens que nous indiquons ici, il est possible qu'il faille aussi, et même surtout, la rapprocher de l'hébreu *Elohi Qedem*, ou de l'expression désignant le Verbe comme l'« Ancien des Jours », c'est-à-dire Celui qui est avant les jours, ou le Principe des cycles de manifestation, représentés symboliquement comme des « jours » par diverses traditions (les « jours de Brahmâ » dans la tradition hindoue, les « jours de la création » dans la Genèse hébraïque).

nous venons d'indiquer nous paraît d'ailleurs pleinement suffisante. Nous ajouterons à ce propos que ces questions d'« orientation » ont, d'une façon générale, une assez grande importance dans le symbolisme traditionnel et dans les rites qui se fondent sur ce symbolisme ; elles sont du reste plus complexes qu'on ne pourrait le croire et peuvent donner lieu à quelques méprises, car il existe, dans des formes traditionnelles diverses, plusieurs modes d'orientation différents. Lorsqu'on se tourne vers le soleil levant comme nous venons de le dire, le Sud est désigné comme le « côté de la droite » (*yamîn* ou *yaman* ; cf. le sanscrit *dakshina* qui a le même sens), et le Nord comme le « côté de la gauche » (*shemôl* en hébreu, *shimâl* en arabe) ; mais il arrive aussi que l'orientation est prise en se tournant vers le soleil au méridien, et alors le point qu'on a devant soi n'est plus l'Orient, mais le Sud : c'est ainsi que, en arabe, le côté du Sud a encore, entre autres dénominations, celle de *qiblah*, et l'adjectif *qibli* signifie « méridional ». Ces derniers termes nous ramènent à la racine Q B L ; et l'on sait que le même mot *qiblah* désigne aussi, dans l'Islam, l'orientation rituelle ; c'est, dans tous les cas, la direction qu'on a devant soi ; et ce qui est encore assez curieux, c'est que l'orthographe de ce mot *qiblah* est exactement identique à celle de l'hébreu *qabbalah*.

Maintenant, on peut se poser cette question : pourquoi la tradition, en hébreu, est-elle désignée par un mot provenant de la racine Q B L, et non de la racine Q D M ? On pourrait être tenté de dire, à cet égard, que, la tradition hébraïque ne constituant qu'une forme secondaire et dérivée, une dénomination évoquant l'idée d'origine ou de primordialité ne saurait lui convenir ; mais cette raison ne nous apparaît pas comme essentielle, car, directement ou non, toute tradition se rattache aux origines et procède de la Tradition primordiale, et nous avons même vu ailleurs que toute langue sacrée, y compris l'hébreu lui-même et l'arabe, est considérée comme représentant d'une certaine façon la langue primitive. La vraie raison, semble-t-il, est que l'idée qui doit ici être mise surtout en évidence est celle d'une transmission régulière et ininterrompue, idée qui est aussi, du reste, celle qui exprime proprement le mot même de « tradition », ainsi que nous l'indiquions au début. Cette transmission constitue la « chaîne » (*shelsheleth* en hébreu, *silsilah* en arabe) qui unit le présent au passé et qui doit se continuer du présent vers l'avenir : c'est la « chaîne de la tradition » (*shelsheleth ha-qabbalah*), ou la « chaîne initiatique » dont nous avons eu l'occasion de parler récemment ; et c'est aussi la détermination d'une « direction » (nous retrouvons ici le sens de l'arabe *qiblah*) qui, à travers la succession des temps, oriente le cycle vers sa fin et rejoint celle-ci à son origine, et qui, s'étendant même au-delà de ces deux points extrêmes par le fait que sa source principielle est intemporelle et « non humaine », le relie harmoniquement aux autres cycles, concourant à former avec ceux-ci une « chaîne » plus vaste, celle que certaines traditions orientales appellent la « chaîne des mondes », où s'intègre, de proche en proche, tout l'ordre de la manifestation universelle.

René Guénon.

Mesr, 7 dhûl-hijjah 1351 H.

Le Voile d'Isis — N° 162, p. 245-250, juin 1933

CONNAISSANCE INITIATIQUE ET « CULTURE » PROFANE

Nous avons fait remarquer incidemment, au cours de nos précédents articles, qu'il faut bien se garder de toute confusion entre la connaissance doctrinale d'ordre initiatique, même lorsqu'elle n'est encore que théorique et simplement préparatoire à la « réalisation », et tout ce qui est instruction extérieure ou savoir profane, qui est en réalité sans aucun rapport avec cette connaissance. Certaines réflexions qui nous ont été transmises de divers côtés sont venues nous montrer la nécessité d'insister encore plus spécialement sur ce point : il faut en finir avec le préjugé qui veut que ce qu'on est convenu d'appeler la « culture », au sens profane et « mondain », ait une valeur quelconque, ne fût-ce qu'à titre de préparation, vis-à-vis de la connaissance initiatique, alors qu'elle n'a et ne peut avoir véritablement aucun point de contact avec celle-ci.

En principe, il s'agit bien là, purement et simplement, d'une absence de rapport : l'instruction profane, à quelque degré qu'on l'envisage, ne peut servir en rien à la connaissance initiatique, et elle n'est pas non plus incompatible avec elle ; elle apparaît uniquement, de ce point de vue, comme une chose indifférente, au même titre que l'habileté acquise dans un métier manuel ou la « culture physique » qui est si fort à la mode de nos jours. Au fond, tout cela est du même ordre pour qui se place au point de vue qui nous occupe ; mais le danger est de se laisser prendre à l'apparence trompeuse d'une prétendue « intellectualité » qui n'a rien à voir avec l'intellectualité pure et véritable ; et l'abus constant qui est fait précisément du mot « intellectuel » par nos contemporains suffit à prouver que ce danger n'est que trop réel. Il en résulte souvent, entre autres inconvénients, une tendance à vouloir unir ou plutôt mêler entre elles des choses qui sont d'ordre totalement différent ; nous avons eu maintes occasions de signaler, à cet égard, la vanité de toutes les tentatives faites pour établir un lien ou une comparaison quelconque entre la science moderne et profane et la connaissance traditionnelle. Certains vont même, en ce sens, jusqu'à prétendre trouver dans la première des « confirmations » de la seconde, comme si celle-ci, qui repose sur les principes immuables, pouvait tirer le moindre bénéfice d'une conformité accidentelle et tout extérieure avec quelques-uns des résultats hypothétiques et sans cesse changeants de cette recherche incertaine et tâtonnante que les modernes se plaisent à décorer du nom de « science » !

Mais ce n'est pas sur ce côté de la question que nous avons à insister surtout présentement, ni même sur le danger qu'il peut y avoir, lorsqu'on accorde une importance exagérée à ce savoir inférieur, d'y consacrer toute son activité au détriment d'une connaissance supérieure, dont la possibilité même arrivera ainsi à être totalement méconnue ou ignorée. On ne sait que trop que ce cas est celui de l'immense majorité de nos contemporains ; et, pour ceux-là, la question d'un rapport avec la connaissance initiatique ou traditionnelle ne se pose plus, puisqu'ils

ne soupçonnent même pas l'existence d'une telle connaissance. Mais, sans même aller jusqu'à cet extrême, l'instruction profane peut constituer bien souvent en fait, sinon en principe, un obstacle à l'acquisition de la véritable connaissance, c'est-à-dire tout le contraire d'une préparation efficace, et cela pour diverses raisons sur lesquelles nous devons maintenant nous expliquer un peu plus en détail.

D'abord, l'éducation profane impose certaines habitudes mentales dont il peut être plus ou moins difficile de se défaire par la suite ; il n'est que trop aisé de constater que les limitations et même les déformations qui sont l'ordinaire conséquence de l'enseignement universitaire sont souvent irrémédiables ; et, pour échapper entièrement à cette fâcheuse influence, il faut des dispositions spéciales qui ne peuvent être qu'exceptionnelles. Nous parlons ici d'une façon tout à fait générale, et nous n'insisterons pas sur tels inconvénients plus particuliers, comme l'étroitesse de vues qui résulte inévitablement de la « spécialisation » ; ce qu'il est essentiel d'observer, c'est que, si la connaissance profane en elle-même est simplement indifférente, comme nous l'avons dit, les méthodes par lesquelles elle est inculquée sont la négation même de celles qui ouvrent l'accès à la connaissance initiatique.

Ensuite, il faut tenir compte, comme d'un obstacle qui est loin d'être négligeable, de cette sorte d'infatuation qui est fréquemment causée par un prétendu savoir, et qui est mine, chez bien des gens, d'autant plus accentuée que ce savoir est plus élémentaire, inférieur et incomplet ; d'ailleurs, même sans sortir du point de vue profane et des contingences de la « vie ordinaire », les méfaits de l'instruction primaire à cet égard sont aisément reconnus de tous ceux que n'aveuglent pas certaines idées préconçues. Il est évident que, de deux ignorants, celui qui se rend compte qu'il ne sait rien est dans une disposition beaucoup plus favorable à l'acquisition de la connaissance que celui qui croit savoir quelque chose ; les possibilités naturelles du premier sont intactes, pourrait-on dire, tandis que celles du second sont comme « inhibées » et ne peuvent plus se développer librement. D'ailleurs, même en admettant une égale bonne volonté chez les deux individus considérés, il n'en resterait pas moins, dans tous les cas, que l'un d'eux aurait tout d'abord à se débarrasser des idées fausses dont son « mental » est encombré, tandis que l'autre serait tout au moins dispensé de ce travail préliminaire et négatif, qui représente un des sens de ce que l'initiation maçonnique désigne symboliquement comme le « dépouillement des métaux ».

On peut s'expliquer aisément par là un fait que nous avons eu fréquemment l'occasion de constater en ce qui concerne les gens dits « cultivés » ; on sait ce qui est entendu communément par ce mot : il ne s'agit même pas là d'une instruction tant soit peu solide, si limitée et si inférieure qu'en soit la portée, mais d'une « teinture » superficielle de toutes sortes de choses, d'une éducation surtout « littéraire », en tout cas purement livresque et verbale, permettant de parler avec assurance de tout, y compris ce qu'on ignore le plus complètement, et susceptible de faire illusion à ceux qui, séduits par ces brillantes apparences, ne s'aperçoivent

pas qu'elles ne recouvrent que le néant. Cette « culture » produit généralement, à un autre niveau, des effets assez comparables à ceux que nous rappelions tout à l'heure en ce qui concerne l'instruction primaire ; il y a certes des exceptions, car il peut arriver que celui qui a reçu une telle « culture » soit doué d'assez heureuses dispositions naturelles pour ne l'apprécier qu'à sa juste valeur et ne point en être dupe lui-même ; mais nous n'exagérons rien en disant que, en dehors de ces exceptions, la grande majorité des gens « cultivés » doivent être comptés parmi ceux dont l'état mental est le plus défavorable à la réception de la véritable connaissance. Il y a chez eux, vis-à-vis de celle-ci, une sorte de résistance souvent inconsciente, parfois aussi voulue ; ceux mêmes qui ne nient pas formellement, de parti pris et « a priori », tout ce qui est d'ordre ésotérique ou initiatique, témoignent du moins à cet égard d'un manque d'intérêt complet, et il arrive même qu'ils affectent de faire étalage de leur ignorance de ces choses, comme si elle était à leurs propres yeux une des marques de la supériorité que leur confère leur « culture » ! Qu'on ne croie pas qu'il y ait là de notre part la moindre intention caricaturale ; nous ne faisons que dire exactement ce que nous avons vu en maintes circonstances, non seulement en Occident, mais même en Orient, ou d'ailleurs ce type de l'homme « cultivé » a assez peu d'importance, n'ayant fait son apparition que comme produit d'une certaine éducation plus ou moins « occidentalisée ». La conclusion à tirer de là, c'est que les gens de cette sorte sont tout simplement les moins « initiables » des profanes, et qu'il serait parfaitement déraisonnable de tenir le moindre compte de leur opinion, ne fût-ce que pour essayer d'y adapter la présentation de certaines idées ; du reste, il convient d'ajouter que le souci de l'« opinion publique » en général est une attitude aussi « anti-initiatique » que possible.

Nous devons encore, à cette occasion, préciser un autre point qui se rattache étroitement à ces considérations : c'est que toute connaissance exclusivement « livresque » n'a rien de commun avec la connaissance initiatique, même envisagée à son stade simplement théorique. Cela peut même paraître évident après ce que nous venons de dire, car tout ce qui est étude livresque fait incontestablement partie de l'éducation la plus extérieure ; si nous y insistons, c'est qu'on pourrait se méprendre dans le cas où cette étude porte sur des livres dont le contenu est d'ordre initiatique. Celui qui lit de tels livres à la façon des gens « cultivés », ou même celui qui les étudie à la façon des « érudits » et selon les méthodes profanes, n'en sera pas pour cela plus rapproché de la véritable connaissance, parce qu'il y apporte des dispositions qui ne lui permettent pas d'en pénétrer le sens réel ni de se l'assimiler à un degré quelconque ; l'exemple des orientalistes, avec l'incompréhension totale dont ils font preuve, en est une illustration particulièrement frappante. Tout autre est le cas de celui qui, prenant ces mêmes livres comme « supports » de son travail intérieur, ce qui est le rôle auquel ils sont essentiellement destinés, sait voir au delà des mots et trouve dans ceux-ci une occasion et un point d'appui pour le développement de ses propres possibilités. Ceci, on le comprendra sans peine, n'a plus rien de commun avec l'étude livresque, bien que les livres en soient le point de départ ; le fait d'entasser dans sa mémoire

des notions verbales n’apporte pas même l’ombre d’une connaissance réelle ; seule compte la pénétration de l’esprit enveloppé sous les formes extérieures, pénétration qui suppose que l’être porte en lui-même des possibilités correspondantes, puisque toute connaissance est identification ; et, sans cette « qualification » inhérente à la nature même de cet être, les plus hautes expressions de la connaissance initiatique, dans la mesure où elle est exprimable, et les Écritures sacrées elles-mêmes, ne seront jamais que «lettre morte ».

René Guénon.

Mesr, 7 moharram 1351 H.

Le Voile d'Isis — N° 163, p. 285-293, juillet 1933

« FIDÈDES D'AMOUR » ET « COURS D'AMOUR »

Les recherches sur les « Fidèles d'Amour », continuent à donner lieu, en Italie, à d'intéressants travaux : M. Alfonso Ricolfi, qui avait déjà fait paraître divers articles sur ce sujet, vient de publier une étude que d'autres doivent suivre, et où il affirme son intention de reprendre l'œuvre laissée inachevée par Luigi Valli[1]. Peut-être le fait-il, cependant, avec quelque timidité, car il estime que celui-ci a « exagéré » sur certains points, notamment en refusant une existence réelle à toutes les femmes chantées par les poètes se rattachant aux « Fidèles d'Amour », à l'opposé de l'opinion la plus communément admise ; mais, à vrai dire, cette question a sans doute moins d'importance qu'il ne semble le croire, du moins quand on se place en dehors d'un point de vue de simple curiosité historique, et n'affecte en rien la véritable interprétation. Il n'y a rien d'impossible, en effet, à ce que certains, désignant par un nom féminin la Sagesse divine, aient adopté, à titre purement symbolique, le nom d'une personne ayant vécu réellement, et même il peut y avoir à cela au moins deux raisons : d'abord, comme nous le disions encore dernièrement, n'importe quoi peut, selon la nature des individus, être l'occasion et le point de départ d'un développement spirituel, et cela peut être vrai d'un amour terrestre aussi bien que de toute autre circonstance (d'autant plus qu'il ne faut pas oublier que ce à quoi nous avons affaire ici peut en somme être caractérisé comme une voie de Kshatriya) ; ensuite, le véritable sens de la désignation ainsi employée n'en était que plus difficilement pénétrable pour les profanes, qui s'en tenaient naturellement à la lettre, et cet avantage, quoique d'ordre contingent, n'était peut-être pas entièrement négligeable.

Cette remarque nous amène à envisager un autre point qui a avec celui-là des rapports assez étroits : M. Ricolfi estime qu'il faut distinguer entre « Cours d'Amour » et « Cours d'amour » ; et cette distinction n'est pas, comme on pourrait le croire à première vue, une simple subtilité. En effet, il faut entendre par « Cour d'Amour » une assemblée symbolique présidée par l'Amour lui-même personnifié, tandis qu'une « Cour d'amour » est seulement une réunion humaine, constituant une sorte de tribunal appelé à se prononcer sur des cas plus ou moins complexes ; que ces cas aient d'ailleurs été réels ou supposés, ou, en d'autres termes, qu'il se soit agi d'une juridiction effective ou d'un simple jeu (et il a pu en fait y avoir l'un et l'autre), peu importe au point de vue où nous nous plaçons. Les « Cours d'amour », si vraiment elles ne s'occupaient que de questions concernant l'amour profane, n'étaient point les assemblées des véritables « Fidèles d'Amour » (à moins pourtant que ceux-ci n'aient pris parfois extérieurement cette apparence pour mieux se dissimuler) ; mais elles ont pu en être une imitation et comme une parodie, née de l'incompréhension des non-initiés, de même qu'il y avait incontestablement, à la

[1] Studi sui « Fedeli d'Amore » : I. Le « Corti d'Amore » in Francia ed i loro riflessi in Italia ; Biblioteca della Nuova Rivista Storica, Societa Editrice Dante Alighieri.

même époque, des poètes profanes qui, célébrant dans leurs vers des femmes réelles, n'y mettaient rien de plus que le sens littéral. De même encore, à côté des véritables alchimistes, il y avait des « souffleurs » ; là aussi, il faut se garder de toute confusion entre les uns et les autres, et ce n'est pas toujours facile sans un examen approfondi, puisque, extérieurement, leur langage peut être le même ; et cette confusion même, dans ce cas comme dans l'autre, a pu servir parfois à dérouter des recherches indiscrètes.

Mais ce qui serait inadmissible, c'est d'attribuer une sorte de priorité ou d'antériorité à ce qui n'est que contrefaçon ou dégénérescence ; et M. Ricolfi nous semble disposé à admettre trop facilement que le sens profond ait pu être comme surajouté après coup à quelque chose qui, au début, n'aurait eu qu'un caractère tout profane. À cet égard, nous nous contenterons de rappeler ce que nous avons dit bien souvent sur l'origine initiatique de toute science et de tout art, dont le caractère proprement traditionnel n'a pu se perdre ensuite que par un effet de l'incompréhension dont nous parlions tout à l'heure ; d'ailleurs, supposer l'inverse, c'est admettre une influence du monde profane sur le monde initiatique, c'est-à-dire un renversement des véritables rapports hiérarchiques qui sont inhérents à la nature même des choses. Ce qui peut faire illusion, dans le cas présent, c'est que l'imitation profane a dû toujours être plus visible que la véritable organisation des « Fidèles d'Amour », organisation que, du reste, il faudrait bien se garder de concevoir à la façon d'une « société », ainsi que nous l'avons déjà expliqué pour les organisations initiatiques en général : si elle peut paraître insaisissable à l'historien ordinaire, c'est là une preuve, non point de son inexistence, mais au contraire de son caractère vraiment sérieux et profond[1].

Un des principaux mérites du travail de M. Ricolfi est d'apporter de nouvelles indications en ce qui concerne l'existence des « Fidèles d'Amour » dans la France septentrionale ; et le poème peu connu de Jacques de Baisieux sur les *Fiefs d'Amour* (identifiés aux « fiefs célestes » par opposition aux « fiefs terrestres »), sur lequel il s'étend assez longuement, est particulièrement significatif à cet égard. Les traces d'une telle organisation sont assurément beaucoup plus rares dans cette région qu'en Languedoc et en Provence[2] ; il ne faut pourtant pas oublier qu'il y eut, un peu plus tard, le *Roman de la Rose* ; et, par ailleurs, d'étroits rapports avec la « Chevalerie du Graal » (à laquelle Jacques de Baisieux lui-même fait explicitement allusion) sont suggérés par le fait que Chrestien de Troyes traduisit l'*Ars amandi* d'Ovide, qui ainsi pourrait bien avoir également quelque signification autre que le sens littéral (et il n'y aurait point lieu de s'en étonner de la part de

[1] Rappelons encore, à ce propos, qu'il ne peut aucunement s'agir d'une « secte » : le domaine initiatique n'est pas celui de la religion exotérique, et la formation de « sectes » religieuses ne peut avoir été ici qu'un autre cas de dégénérescence profane ; nous regrettons de retrouver encore chez M. Ricolfi une certaine confusion entre les deux domaines, qui nuit beaucoup à la compréhension de ce dont il s'agit réellement.

[2] Est-ce par une simple coïncidence que, dans le Compagnonnage, le « Tour de France » laisse de côté toute la région septentrionale et ne comprend guère que des villes situées au sud de la Loire, ou ne faut-il pas voir là quelque chose dont l'origine peut remonter fort loin et dont les raisons, cela va sans dire, sont aujourd'hui entièrement perdues de vue ?

l'auteur des *Métamorphoses*). Assurément, tout est loin d'avoir été dit sur l'organisation de la « chevalerie errante », dont l'idée même se rattache à celle des « voyages » initiatiques ; nous ne pouvons, pour le moment, que rappeler tout ce qui a déjà été écrit ici sur ce dernier sujet ; et nous ajouterons seulement que l'expression de « chevaliers sauvages », signalée par M. Ricolfi, mériterait à elle seule toute une étude particulière.

Il y a aussi des choses assez étranges dans le livre d'André, chapelain du roi de France ; elles ont malheureusement échappé en grande partie à M. Ricolfi, qui en rapporte quelques-unes sans y voir rien d'extraordinaire. Ainsi, il y est dit que le palais de l'Amour s'élève « au milieu de l'Univers », que ce palais a quatre côtés et quatre portes ; la porte de l'Orient est réservée au dieu, et celle du Nord demeure toujours fermée. Or il y a ceci de remarquable : le Temple de Salomon, qui symbolise le « Centre du Monde », a aussi, d'après la tradition maçonnique, la forme d'un quadrilatère ou « carré long », et des portes s'ouvrent sur trois de ses côtés, celui du Nord seul n'ayant aucune ouverture ; s'il y a là une légère différence (absence de porte d'une part, porte fermée de l'autre), le symbolisme est exactement le même, le Nord étant ici le côté obscur, celui que n'éclaire pas la lumière du Soleil[1]. De plus, l'Amour apparaît ici sous la forme d'un roi, portant sur la tête une couronne d'or ; n'est-ce pas ainsi que nous le voyons également représenté, dans la Maçonnerie écossaise, au grade de « Prince de Mercy[2] », et ne peut-on pas dire qu'il est alors le « roi pacifique », ce qui est le sens même du nom de Salomon ? Il y a encore un autre rapprochement qui n'est pas moins frappant : dans divers poèmes et fabliaux, la « Cour d'Amour » est décrite comme composée entièrement d'oiseaux, qu'on y voit prendre la parole tour à tour ; or nous avons dit précédemment ce qu'il fallait entendre par la « langue des oiseaux[3] » ; et serait-il admissible de ne voir qu'une pure coïncidence dans le fait que, comme nous l'avons indiqué, c'est précisément en connexion avec Salomon que, dans le *Qorân*, cette « langue des oiseaux » se trouve expressément mentionnée ? Ajoutons encore une autre remarque qui n'est pas sans intérêt non plus pour établir d'autres concordances : les principaux rôles, dans cette « Cour d'Amour », paraissent être généralement attribués au rossignol et au perroquet ; on sait l'importance donnée au rossignol dans la poésie persane, dont Luigi Valli a déjà signalé les points de contact avec celle des « Fidèles d'Amour » ; mais ce qu'on sait peut-être moins, c'est que le perroquet est le *vâhana* ou véhicule symbolique de *Kâma*, c'est-à-dire de l'*Eros* hindou ; tout cela n'est-il pas bien fait pour donner à réfléchir ? Et, pendant que nous en sommes à ce qui concerne les oiseaux, n'est-il pas curieux aussi que Francesco da Barberino, dans ses *Documenti d'Amore*, représente l'Amour lui-même avec des pieds de faucon ou d'épervier, l'oiseau emblématique

[1] C'est le côté du *yin* dans la tradition chinoise, tandis que le côté opposé est celui du *yang* ; et cette remarque pourrait aider à résoudre la question controversée de la position respective des deux colonnes symboliques : celle du Nord doit normalement correspondre au principe féminin et celle du Midi au principe masculin.

[2] Voir *L'Ésotérisme de Dante*, p. 16-19. – M. Ricolfi a lui-même étudié, dans un de ses articles du *Corriere Padano*, le sens particulier donné par les « Fidèles d'Amour » au mot *Merzé*, qui semble bien avoir été une des désignations énigmatiques de leur organisation.

[3] Voir notre article sur ce sujet dans *Le Voile d'Isis*, n° de novembre 1931.

de l'*Horus* égyptien, dont le symbolisme est en étroite relation avec celui du « Cœur du Monde[1] » ?

À propos de Francesco da Barberino, M. Ricolfi revient sur la figure dont nous avons déjà parlé[2], et où six couples de personnages disposés symétriquement et un treizième personnage androgyne au centre représentent assez visiblement sept degrés initiatiques ; si son interprétation diffère quelque peu de celle de Luigi Valli, ce n'est que sur des points de détail qui n'en changent nullement la signification essentielle. Il donne en outre la reproduction d'une seconde figure, représentation d'une « Cour d'Amour » ou les personnages sont répartis sur onze gradins ; ce fait ne semble pas avoir attiré particulièrement son attention ; mais, si l'on veut bien se reporter à ce que nous avons dit ailleurs du rôle de ce nombre 11 chez Dante, en rapport avec le symbolisme de certaines organisations initiatiques[3], on en comprendra facilement toute l'importance. Il semble du reste que l'auteur des *Documenti d'Amore* n'ait pas été étranger même à certaines connaissances traditionnelles d'un genre assez spécial, comme l'explication du sens des mots par le développement de leurs éléments constitutifs ; en effet, qu'on lise attentivement cette phrase par laquelle il définit l'une des douze vertus auxquelles correspondent les douze parties de son ouvrage (et ce nombre aussi a sa raison d'être : c'est un zodiaque dont l'Amour est le Soleil, et que M. Ricolfi cite sans commentaire : « Docilitas, data novitiis notitia vitiorum, docet illos ab illorum vilitate abstinere » ; n'y a-t-il pas là quelque chose qui rappelle, par exemple, le *Cratyle* de Platon[4] ?

Signalons encore, sans quitter Francesco da Barberino, une assez curieuse méprise de M. Ricolfi à propos de sa figure androgyne, qui est nettement hermétique et n'a absolument rien de « magique », car ce sont là deux choses tout à fait différentes ; il parle même à cet égard de « magie blanche » tandis qu'il voudrait voir de la « magie noire » dans le *Rebis* de Basile Valentin, à cause du dragon qui, comme nous l'avons déjà dit[5], représente tout simplement le monde élémentaire, et qui d'ailleurs est placé sous les pieds dudit *Rebis*, donc dominé par lui, et aussi, chose plus amusante, à cause de l'équerre et du compas, ceci pour des raisons qu'il n'est que trop facile de deviner, et qui relèvent assurément beaucoup plus des contingences politiques que de considérations d'ordre initiatique ! Et enfin, pour terminer, puisque M. Ricolfi semble avoir quelque doute sur le

[1] M. L. Charbonneau-Lassay a consacré une étude à ce sujet dans la revue *Regnabit*.
[2] *Le Voile d'Isis*, n° de mars 1932.
[3] *L'Ésotérisme de Dante*, p. 67-73. – M. Ricolfi semble d'ailleurs assez disposé à admettre les rapports des « Fidèles d'Amour » avec les Templiers, bien qu'il n'y fasse qu'une allusion en passant, cette question étant en dehors du sujet qu'il se proposait de traiter plus spécialement.
[4] À une époque plus récente, nous retrouvons encore un procédé similaire, et employé de façon beaucoup plus apparente, dans le traité hermétique de Cesare della Riviera, *Il Mondo magico degli Heroi* (voir notre compte rendu dans *le Voile d'Isis*, n° d'octobre 1932). – De même, quand Jacques de Baisieux dit que *a-mor* signifie « sans mort », il ne faut point se hâter de déclarer, comme le fait M. Ricolfi, que c'est là une « fausse étymologie », mais d'un procédé d'interprétation comparable au *nirukta* de la tradition hindoue ; et sans rien connaître du poème en question, nous avions nous-mêmes indiqué cette explication, en y ajoutant une comparaison avec des mots sanscrits *a-mara* et *a-mrita*, dans le premier article que nous avons consacré aux travaux de Luigi Valli (*Le Voile d'Isis*, n° de février 1929).
[5] *Le Voile d'Isis*, n° de mars 1932.

caractère ésotérique de la figure où, sous l'apparence d'une simple « lettre ornée », Francesco da Barberino s'est fait représenter en adoration devant la lettre I, précisons encore la signification de celle-ci, qui fut d'après Dante le premier nom de Dieu : elle désigne proprement l'« Unité divine » (et c'est d'ailleurs pourquoi ce nom est premier, l'unité de l'essence précédant nécessairement la multiplicité des attributs) ; en effet, non seulement elle est l'équivalent du *iod* hébraïque, hiéroglyphe du Principe, et lui-même principe de toutes les autres lettres de l'alphabet, et dont la valeur numérique 10 se ramène à l'unité (c'est l'unité développée dans le quaternaire : 1 + 2 + 3 + 4 = 10, où le point central produisant par son expansion le cercle de la manifestation universelle) ; non seulement la lettre I elle-même représente l'unité dans la numération latine, en raison de sa forme de ligne droite, qui est la plus simple de toutes les formes géométriques (le point étant « sans forme ») ; mais encore, dans la langue chinoise, le mot *i* signifie « unité », et *Taï-i* est la « Grande Unité », qui est représentée symboliquement comme résidant dans l'étoile polaire, ce qui est encore plein de signification, car, en revenant à la lettre I des alphabets occidentaux, on s'aperçoit que, étant une droite verticale, elle est par là même propre à symboliser l'« Axe du Monde », dont on connaît assez l'importance dans toutes les doctrines traditionnelles[1] ; et ainsi ce « premier nom de Dieu » nous rappelle aussi l'antériorité du symbolisme « polaire » par rapport au symbolisme « solaire ».

Naturellement, nous avons surtout insisté ici sur les points où les explications de M. Ricolfi sont le plus manifestement insuffisantes, car nous pensons que c'est là ce qu'il y a de plus utile ; mais il va de soi qu'il serait injuste de faire grief à des spécialistes de l'« histoire littéraire », que rien n'a préparé à aborder le domaine ésotérique, de manquer des données nécessaires pour discerner et interpréter correctement tous les symboles initiatiques. Il faut au contraire reconnaître le mérite qu'il y a de leur part à oser aller à l'encontre d'opinions officiellement admises et d'interprétations antitraditionnelles imposées par l'esprit profane qui domine le monde moderne, et leur savoir gré de mettre à notre disposition, en exposant impartialement le résultat de leurs recherches, des documents dans lesquels nous pouvons trouver ce qu'eux-mêmes n'y ont pas vu ; et nous ne pouvons que souhaiter de voir paraître encore bientôt d'autres travaux du même genre apportant de nouvelles lueurs sur la question si mystérieuse et si complexe des organisations initiatiques du moyen âge occidental.

René Guénon.

Mesr, 12 çafar 1352 H.

[1] Dans la Maçonnerie opérative, le fil à plomb, figure de l'« Axe du Monde », est suspendu à l'étoile polaire ou à la lettre G qui dans ce cas en tient la place, et qui n'est elle-même, comme nous l'avons indiqué, qu'un substitut du *iod* hébraïque (*Le Voile d'Isis*, n° de mars 1932 ; voir aussi une remarque sur les origines de la lettre G, dans les comptes rendus des revues du n° de décembre 1932).

Le Voile d'Isis — N^os 164-165, p. 325-335, août-septembre 1933

KABBALE ET SCIENCE DES NOMBRES

Nous avons souvent insisté sur le fait que les « sciences sacrées » appartenant à une forme traditionnelle donnée en font réellement partie intégrante, tout au moins à titre d'éléments secondaires et subordonnés, bien loin de ne représenter que des sortes d'adjonctions adventices qui s'y seraient rattachées plus ou moins artificiellement. Il est indispensable de bien comprendre ce point et de ne jamais le perdre de vue si l'on veut pénétrer, si peu que ce soit, le véritable esprit d'une tradition ; et il est d'autant plus nécessaire d'appeler l'attention là-dessus que l'on constate assez fréquemment de nos jours, chez ceux qui prétendent étudier les doctrines traditionnelles, une tendance à ne pas tenir compte des sciences dont il s'agit, soit en raison des difficultés spéciales que présente leur assimilation, soit parce que, outre l'impossibilité de les faire entrer dans le cadre des classifications modernes, leur présence est particulièrement gênante pour quiconque s'efforce de tout réduire à des points de vue exotériques et d'interpréter les doctrines en termes de « philosophie » ou de « mysticisme ». Sans vouloir nous étendre une fois de plus sur la vanité de telles études entreprises « de l'extérieur » et avec des intentions toutes profanes, nous redirons pourtant encore, car nous en voyons pour ainsi dire chaque jour l'opportunité, que les conceptions déformées auxquelles elles aboutissent inévitablement sont certainement pires que l'ignorance pure et simple.

Il arrive même parfois que certaines sciences traditionnelles jouent un rôle plus important que celui que nous venons d'indiquer, et que, outre la valeur propre qu'elles possèdent en elles-mêmes dans leur ordre contingent, elles sont prises comme moyens symboliques d'expression pour la partie supérieure et essentielle de la doctrine, si bien que celle-ci devient entièrement inintelligible si l'on prétend l'en séparer. C'est ce qui se produit notamment, en ce qui concerne la Kabbale hébraïque, pour la « science des nombres », qui s'y identifie d'ailleurs en grande partie avec la « science des lettres », de même que dans l'ésotérisme islamique, et cela en vertu de la constitution même des deux langues hébraïque et arabe, qui, ainsi que nous le faisons remarquer dernièrement, sont si proches l'une de l'autre sous tous les rapports[1].

Le rôle prépondérant de la science des nombres dans la Kabbale constitue un fait si évident qu'il ne saurait échapper à l'observateur même le plus superficiel, et qu'il n'est guère possible aux « critiques » les plus remplis de préjugés ou de partis pris de la nier ou de le dissimuler. Cependant, ces derniers ne manquent pas de donner tout au moins de ce fait des interprétations erronées, afin de le faire rentrer tant bien que mal dans le cadre de leurs idées préconçues ; nous nous proposons surtout ici de dissiper ces confusions plus ou moins voulues, et dues pour une

[1] Voir notre article dans le n° de mai 1933 ; nous prions les lecteurs de se reporter également à notre étude sur *La Science des Lettres*, parue dans le n° de février 1931.

bonne part aux abus de la trop fameuse « méthode historique », qui veut à toute force voir des « emprunts » partout où elle constate certaines similitudes.

On sait qu'il est de mode, dans les milieux universitaires, de prétendre rattacher la Kabbale au néo-platonisme, de façon à en diminuer à la fois l'antiquité et la portée ; n'est-il pas admis en effet, comme un principe indiscutable, que rien ne saurait venir que des Grecs ? On oublie malheureusement en cela que le néo-platonisme lui-même contient bien des éléments qui n'ont rien de spécifiquement grec, et que le Judaïsme notamment avait, dans le milieu alexandrin, une importance qui était fort loin d'être négligeable, si bien que, si réellement il y eut des emprunts, il se pourrait qu'ils se fussent opérés en sens inverse de ce que l'on affirme. Cette hypothèse serait même beaucoup plus vraisemblable, d'abord parce que l'adoption d'une doctrine étrangère n'est guère conciliable avec le « particularisme » qui fut toujours un des traits dominants de l'esprit judaïque, et ensuite parce que, quoi qu'on pense par ailleurs du néo-platonisme, il ne présente en tout cas qu'une doctrine relativement exotérique (même si elle est basée sur des données d'ordre ésotérique, elle n'en est qu'une « extériorisation »), et qui, comme telle, n'a pu exercer une influence réelle sur une tradition essentiellement initiatique, et même très « fermée », comme l'est et le fut toujours la Kabbale[1]. Nous ne voyons d'ailleurs pas qu'il y ait, entre celle-ci et le néo-platonisme, des ressemblances particulièrement frappantes, ni que, dans la forme sous laquelle ce dernier s'exprime, les nombres jouent ce rôle qui est si caractéristique de la Kabbale ; la langue grecque ne l'aurait guère permis, du reste, tandis qu'il y a là, nous le répétons, quelque chose qui est inhérent à la langue hébraïque elle-même, et qui, par conséquent, doit avoir été lié dès l'origine à la forme traditionnelle qui s'exprime par elle.

Ce n'est pas, bien entendu, qu'il y ait lieu de contester qu'une science traditionnelle des nombres ait existé aussi chez les Grecs ; elle y fut même, comme on le sait, la base du Pythagorisme, qui n'était pas qu'une simple philosophie, mais avait, lui aussi, un caractère proprement initiatique ; et c'est de là que Platon tira, non seulement toute la partie cosmologique de sa doctrine, telle qu'il l'expose notamment dans le *Timée*, mais jusqu'à sa « théorie des idées », qui n'est au fond qu'une transposition, selon une terminologie différente, des conceptions pythagoriciennes sur les nombres envisagés comme principes des choses. Si donc on voulait trouver réellement chez les Grecs un terme de comparaison avec la Kabbale, c'est au Pythagorisme qu'il faudrait remonter ; mais c'est là, précisément, qu'apparaît le plus clairement toute l'inanité de la thèse des « emprunts » : nous sommes bien en présence de deux doctrines initiatiques qui donnent pareillement une importance capitale à la science des nombres ; mais cette science se trouve présentée, de part et d'autre, sous des formes radicalement différentes.

[1] Cette dernière raison vaut également contre la prétention de rattacher l'ésotérisme islamique au même néo-platonisme ; la philosophie seule, chez les Arabes, est d'origine grecque, comme l'est d'ailleurs, où qu'on le rencontre, tout ce à quoi peut s'appliquer proprement ce nom de « philosophie » (en arabe *falsafah*), qui est comme une marque de cette origine même ; mais ici ce n'est plus du tout de philosophie qu'il s'agit.

Ici, quelques considérations d'ordre plus général ne seront pas inutiles : il est parfaitement normal qu'une même science se rencontre dans des traditions diverses, car la vérité, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait être le monopole d'une seule forme traditionnelle à l'exclusion des autres ; ce fait ne peut donc être un sujet d'étonnement, sauf sans doute pour les « critiques » qui ne croient pas à la vérité ; et même c'est le contraire qui serait, non seulement étonnant, mais assez difficilement concevable. Il n'y a là rien qui implique une communication plus ou moins directe entre deux traditions différentes, même au cas où l'une serait incontestablement plus ancienne que l'autre : ne peut-on constater une certaine vérité et l'exprimer indépendamment de ceux qui l'ont déjà exprimée antérieurement, et, en outre, cette indépendance n'est-elle pas d'autant plus probable que cette même vérité sera, en fait, exprimée d'une autre façon ? Il faut bien remarquer, d'ailleurs, que ceci ne va nullement à l'encontre de l'origine commune de toutes les traditions ; mais la transmission des principes, à partir de cette origine commune, n'entraîne pas nécessairement, d'une façon explicite, celle de tous les développements qui y sont impliqués et de toutes les applications auxquelles ils peuvent donner lieu ; tout ce qui est affaire d'« adaptation », en un mot, peut être considéré comme appartenant en propre à telle ou telle forme traditionnelle particulière, et, si l'on en trouve l'équivalent ailleurs, c'est que, des mêmes principes, on devait naturellement tirer les mêmes conséquences, quelle que soit d'ailleurs la façon spéciale dont on les aura exprimées ici ou là (sous la réserve, bien entendu, de certains modes symboliques d'expression qui, étant partout les mêmes, doivent être regardés comme remontant jusqu'à la Tradition primordiale). Les différences de forme seront d'ailleurs, en général, d'autant plus grandes qu'on s'éloignera davantage des principes pour descendre à un ordre plus contingent ; et c'est là ce qui fait une des principales difficultés de la compréhension de certaines sciences traditionnelles.

Ces considérations, on le comprendra sans peine, enlèvent à peu près tout intérêt en ce qui concerne l'origine des traditions ou la provenance des éléments qu'elles renferment, au point de vue « historique » tel qu'on l'entend dans le monde profane, puisqu'elles rendent parfaitement inutile la supposition d'une filiation directe quelconque ; et, là même où l'on remarque une similitude beaucoup plus étroite entre deux formes traditionnelles, cette similitude peut s'expliquer beaucoup moins par des « emprunts », souvent fort invraisemblables, que par des « affinités » dues à un certain ensemble de conditions communes ou semblables (race, type de langage, mode d'existence, etc.) chez les peuples auxquels ces formes s'adressent respectivement[1]. Quant aux cas de filiation réelle, ce n'est pas à dire qu'ils doivent

[1] Ceci peut s'appliquer notamment à la similitude d'expression que nous avons déjà signalée entre la Kabbale et l'ésotérisme islamique ; et il y a à ce propos, en ce qui concerne ce dernier, une remarque assez curieuse à faire : ses adversaires « exotéristes » dans l'Islam même, ont souvent cherché à le déprécier en lui attribuant une origine étrangère, et, sous prétexte que beaucoup de *çufîs* les plus connus furent persans, ils ont voulu y voir surtout de prétendus emprunts faits au Mazdéisme, étendant même cette affirmation gratuite à la « science des lettres » : or il n'y a aucune trace de quoi que ce soit de semblable chez les anciens Perses, tandis que cette science existe par contre, sous une forme tout à fait comparable, dans le Judaïsme, ce qui s'explique d'ailleurs très simplement par les « affinités » auxquelles nous faisons allusion, sans parler de la communauté d'origine plus lointaine sur laquelle nous aurons à revenir ; mais du moins ce fait était-il le seul qui pût donner quelque apparence de vraisemblance à l'idée d'un emprunt fait à une doctrine préislamique et non arabe, et il paraît leur avoir échappé totalement !

être entièrement exclus, car il est évident que toutes les formes traditionnelles ne procèdent pas directement de la Tradition primordiale, mais que d'autres formes ont dû jouer parfois le rôle d'intermédiaires ; mais ces dernières sont, le plus souvent, de celles qui ont entièrement disparu, et ces transmissions remontent en général à des époques beaucoup trop lointaines pour que l'histoire ordinaire, dont le champ d'investigation est en somme fort limité, puisse en avoir la moindre connaissance, sans compter que les moyens par lesquels elles se sont effectuées ne sont pas de ceux qui peuvent être accessibles à ses méthodes de recherche.

Tout ceci ne nous éloigne de notre sujet qu'en apparence, et, revenant aux rapports de la Kabbale avec le Pythagorisme, nous pouvons maintenant nous poser cette question : si celle-là ne peut être dérivée directement de celui-ci, même à supposer qu'elle ne lui soit pas réellement antérieure, et ne serait-ce qu'en raison d'une trop grande différence de forme, sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure d'une façon plus précise, ne pourrait-on du moins envisager pour l'une et pour l'autre une origine commune, qui serait, selon les vues de certains, la tradition des anciens Égyptiens (ce qui, cela va sans dire, nous reporterait cette fois bien au-delà de la période alexandrine) ? C'est là, disons-le tout de suite, une théorie dont on a beaucoup abusé ; et, en ce qui concerne le Judaïsme, il nous est impossible, en dépit de certaines assertions plus ou moins fantaisistes, d'y découvrir le moindre rapport avec tout ce qu'on peut connaître de la tradition égyptienne (nous parlons quant à la forme, qui est seule à envisager en cela, puisque, par ailleurs, le fond est nécessairement identique dans toutes les traditions) ; sans doute aurait-il des liens plus réels avec la tradition chaldéenne, que ce soit par dérivation ou par simple affinité, et pour autant qu'il est possible de saisir véritablement quelque chose de ces traditions éteintes depuis tant de siècles.

Pour le Pythagorisme, la question est peut-être plus complexe ; et les voyages de Pythagore, qu'il faille d'ailleurs les entendre littéralement ou symboliquement, n'impliquent pas nécessairement des emprunts faits aux doctrines de tel ou tel peuple (tout au moins quant à l'essentiel, et quoi qu'il puisse en être de certains points de détail), mais plutôt l'établissement ou le renforcement de certains liens avec des initiations plus ou moins équivalentes. Il semble bien, en effet, que le Pythagorisme fut surtout la continuation de quelque chose qui préexistait en Grèce même, et qu'il n'y ait pas lieu de chercher ailleurs sa source principale : nous voulons parler des Mystères, et plus particulièrement de l'Orphisme, dont il ne fut peut-être qu'une « réadaptation », en cette époque du VI^{e} siècle avant l'ère chrétienne qui, par un étrange synchronisme, vit des changements de forme s'opérer à la fois dans les traditions de presque tous les peuples. On dit souvent que les Mystères grecs étaient eux-mêmes d'origine égyptienne, mais une affirmation aussi générale est beaucoup trop « simpliste », et, si cela peut être vrai dans certains cas, comme celui des Mystères d'Éleusis (auxquels on semble penser surtout en

l'occurrence), il en est d'autres où ce ne serait nullement soutenable[1]. Or, qu'il s'agisse de Pythagorisme lui-même ou de l'Orphisme antérieur, ce n'est point à Éleusis qu'il faut en chercher le « point d'attache », mais à Delphes ; et l'Apollon delphique n'est nullement égyptien, mais hyperboréen, origine que, de toute façon, il est impossible d'envisager pour la tradition hébraïque[2] ; ceci nous amène d'ailleurs directement au point le plus important en ce qui concerne la science des nombres et les formes différentes qu'elle a revêtues.

Cette science des nombres, dans le Pythagorisme, apparaît comme étroitement liée à celle des formes géométriques ; et il en est d'ailleurs de même chez Platon, qui, à cet égard, est purement pythagoricien. On pourrait voir là l'expression d'un trait caractéristique de la mentalité hellénique, attachée surtout à la considération des formes visuelles ; et l'on sait qu'en effet, parmi les sciences mathématiques, c'est la géométrie que les Grecs développèrent plus particulièrement[3]. Cependant, il y a quelque chose de plus, tout au moins en ce qui concerne la « géométrie sacrée », qui est ce dont il s'agit ici : le Dieu « géomètre » de Pythagore et de Platon, entendu dans sa signification la plus précise et, pourrait-on dire, « technique », n'est autre qu'Apollon. Nous ne pouvons entrer à ce sujet dans des développements qui nous entraîneraient trop loin, et peut-être reviendrons-nous sur cette question en une autre occasion ; il nous suffit présentement de faire remarquer que ce fait s'oppose nettement à l'hypothèse d'une origine commune du Pythagorisme et de la Kabbale, et cela sur le point même où l'on a cherché surtout à les rapprocher, et qui est, à vrai dire, le seul qui ait pu donner l'idée d'un tel rapprochement, c'est-à-dire la similitude apparente des deux doctrines quant au rôle qu'y joue la science des nombres.

Dans la Kabbale, cette même science des nombres ne se présente nullement comme rattachée de la même façon au symbolisme géométrique ; et il est facile de comprendre qu'il en soit ainsi, car ce symbolisme ne pourrait convenir à des peuples nomades comme le furent essentiellement à l'origine, les Hébreux et les Arabes[4]. Par contre, nous trouvons là quelque chose qui n'a pas son équivalent chez les Grecs : l'union étroite, on pourrait même dire l'identification sous bien des rapports, de la science des nombres avec celle des lettres, en raison des correspondances numériques de celles-ci ; c'est là ce qui est éminemment

[1] Il est à peine besoin de dire que certains récits, où l'on voit Moïse et Orphée recevant en même temps l'initiation dans les temples d'Égypte, ne sont que fantaisies qui ne reposent sur rien de sérieux ; et que n'a-t-on pas raconté sur l'initiation égyptienne depuis le *Séthos* de l'abbé de Terrasson ?

[2] Il s'agit ici de la dérivation directe ; même si la Tradition primordiale est hyperboréenne, et si par conséquent toutes les formes traditionnelles sans exception se rattachent finalement à cette origine, il est des cas, comme celui de la Tradition hébraïque, où ce ne peut être que fort indirectement et à travers une plus ou moins longue série d'intermédiaires, qu'il serait d'ailleurs bien difficile de prétendre reconstituer exactement.

[3] L'algèbre, par contre, est d'origine indienne et ne fut introduite en Occident que beaucoup plus tard, par l'intermédiaire des Arabes, qui lui donnèrent le nom qu'elle a toujours gardé (*el-jabr*).

[4] Sur ce point, voir notre article sur *Caïn et Abel* (n° de janvier 1932) ; il ne faut pas oublier que, comme nous l'indiquions alors, Salomon, pour la construction du Temple, dut faire appel à des ouvriers étrangers, fait particulièrement significatif en raison de la relation intime qui existe entre la géométrie et l'architecture.

caractéristique de la Kabbale[1], et qui ne se retrouve nulle part ailleurs, du moins sous cet aspect et avec ce développement, si ce n'est, comme nous l'avons déjà dit, dans l'ésotérisme islamique, c'est-à-dire en somme dans la tradition arabe.

Il pourrait sembler étonnant, à première vue, que les considérations de cet ordre soient demeurées étrangères aux Grecs[2], puisque, chez eux aussi, les lettres ont une valeur numérique (qui est d'ailleurs la même que dans les alphabets hébreu et arabe pour celles qui y ont leur équivalent), et que même il n'y eut jamais d'autres signes de numération. L'explication de ce fait est cependant assez simple : c'est que l'écriture grecque ne représente en réalité qu'une importation étrangère (soit « phénicienne » comme on le dit plus habituellement, soit en tout cas « qadméenne », c'est-à-dire « orientale » sans spécification plus précise, et les noms mêmes des lettres en font foi), et qui, dans son symbolisme numérique ou autre, n'a jamais véritablement si l'on peut s'exprimer ainsi, fait corps avec la langue même[3]. Au contraire, dans des langues telles que l'hébreu et l'arabe, la signification des mots est inséparable du symbolisme littéral, et il serait impossible d'en donner une interprétation complète, quant à leur sens le plus profond, celui qui importe vraiment au point de vue traditionnel et initiatique (car il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici essentiellement de « langues sacrées »), sans tenir compte de la valeur numérique des lettres qui les composent ; les rapports existant entre des mots numériquement équivalent et les substitutions auxquelles ils donnent lieu parfois sont, à cet égard, un exemple particulièrement net[4]. Il y a donc là quelque chose qui, comme nous le disions au début, tient essentiellement à la constitution même de ces langues, qui y est lié d'une façon proprement « organique » bien loin d'être venu s'y adjoindre du dehors, et après coup comme dans le cas de la langue grecque ; et, cet élément se trouvant à la fois dans l'hébreu et dans l'arabe, on peut légitimement le regarder comme procédant de la source commune de ces deux langues et des deux traditions qu'elles expriment, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeler la tradition « abrahamique ».

---

[1] Rappelons à ce propos que le mot *gematria* (qui, étant d'origine grecque, doit, comme un certain nombre d'autres termes de même provenance, avoir été introduit à une époque relativement récente, ce qui ne veut nullement dire que ce qu'il désigne n'ait pas existé antérieurement), ne dérive pas de *geometria* comme on le prétend souvent, mais de *grammateia*, c'est donc bien encore de la science des lettres qu'il s'agit.

[2] Ce n'est qu'avec le Christianisme qu'on peut trouver quelque chose de tel dans des écrits d'expression grecque, et alors il s'agit manifestement d'une transposition de données dont l'origine est hébraïque ; nous entendons, à cet égard, faire allusion principalement à l'*Apocalypse* ; et l'on pourrait probablement relever aussi des choses du même ordre dans ce qui reste des écrits se rattachant au Gnosticisme.

[3] Même dans l'interprétation symbolique des mots (par exemple dans le *Cratyle* de Platon), la considération des lettres dont ils sont composés n'intervient pas ; il en est d'ailleurs de même du *nirukta* pour la langue sanskrite, et, s'il existe cependant dans certains aspects de la Tradition hindoue un symbolisme littéral, qui est même fort développé, il repose sur des principes entièrement différents de ce dont il s'agit ici.

[4] C'est là une des raisons pour lesquelles l'idée, émise par certains sous prétexte de « commodité », d'écrire l'arabe avec les caractères latins, est tout à fait inacceptable et même absurde (ceci sans préjudice d'autres considérations plus contingentes, comme celle de l'impossibilité d'établir une transcription vraiment exacte, par là même que les lettres arabes n'ont pas toutes leur équivalent dans l'alphabet latin). Les véritables motifs pour lesquels certains orientalistes se font les propagateurs de cette idée sont d'ailleurs tout autres que ceux qu'ils font valoir, et doivent être cherchés dans une intention « antitraditionnelle » en rapport avec des préoccupations d'ordre politique ; mais ceci est une autre histoire…

Nous pouvons donc tirer maintenant de ces considérations les conclusions qui s'imposent : c'est que, si nous envisageons la science des nombres chez les Grecs et les Hébreux, nous la voyons revêtue de deux formes très différentes, et appuyée d'une part sur un symbolisme géométrique, de l'autre sur un symbolisme littéral[1]. Par suite, il ne saurait être question d'« emprunts », pas plus d'un côté que de l'autre, mais seulement d'équivalences comme il s'en rencontre nécessairement entre toutes les formes traditionnelles ; nous laissons d'ailleurs entièrement de côté toute question de « priorité », sans intérêt véritable dans ces conditions, et peut-être insoluble, le point de départ réel pouvant se trouver fort au-delà des époques pour lesquelles il est possible d'établir une chronologie tant soit peu rigoureuse. En outre, l'hypothèse même d'une origine commune immédiate doit également être écartée, car nous voyons la tradition dont cette science fait partie intégrante remonter, d'une part, à une source « apollinienne », c'est-à-dire directement hyperboréenne, et, de l'autre, à une source « abrahamique », qui se rattache vraisemblablement surtout elle-même (comme le suggèrent d'ailleurs les noms mêmes des Hébreux et des Arabes) au courant traditionnel venu de l'« île perdue de l'Occident[2] ».

René Guénon.

Mesr, I^er^ rabî eth-thâni 1352 H.

[1] Nous disons « appuyée », parce que ces symbolismes constituent effectivement, dans les deux cas, le « support » sensible et comme le « corps » de la science des nombres.

[2] Nous employons constamment l'expression de « science des nombres » pour éviter toute confusion avec l'arithmétique profane ; peut-être pourrait-on cependant adopter un terme comme celui d'« arithmologie » ; mais il faut rejeter, en raison du « barbarisme » de sa composition hybride, celui de « numérologie », d'invention récente, et par lequel, d'ailleurs, certains semblent vouloir désigner surtout une sorte d'« art divinatoire » qui n'a à peu près aucun rapport avec la véritable science traditionnelle des nombres.

Le Voile d'Isis — N^o 166, p. 397-404, octobre 1933

KUNDALINÎ-YOGA (1)

Il a déjà été question ici à diverses reprises des ouvrages d'Arthur Avalon (sir John Woodroffe), consacrés à l'un des aspects les plus mal connus des doctrines hindoues ; ce qu'on appelle le « tantrisme », parce qu'il se base sur les traités désignés sous le nom générique de *tantras*, et qui est d'ailleurs beaucoup plus étendu et moins nettement délimité qu'on ne le croit d'ordinaire, a toujours été, en effet, à peu près entièrement laissé de côté par les orientalistes, qui en ont été écartés à la fois par la difficulté de le comprendre et par certains préjugés, ceux-ci n'étant d'ailleurs que la conséquence directe de leur incompréhension. L'un des principaux de ces ouvrages, qui a pour titre *The Serpent Power*, a été réédité récemment[1] ; nous ne nous proposons pas d'en faire une analyse, ce qui serait à peu près impossible et d'ailleurs peu intéressant (mieux vaut, pour ceux de nos lecteurs qui savent l'anglais, se reporter au volume lui-même, dont nous ne donnerions jamais qu'une idée incomplète), mais plutôt de préciser la véritable signification de ce dont il traite, sans nous astreindre, d'ailleurs, à suivre l'ordre dans lequel les questions y sont exposées[2].

Nous devons dire, tout d'abord, que nous ne pouvons pas être entièrement d'accord avec l'auteur sur le sens fondamental du mot *yoga*, qui, étant littéralement celui d'« union », ne pourrait se comprendre s'il ne s'appliquait essentiellement au but suprême de toute « réalisation » ; il objecte à cela qu'il ne peut être question d'union qu'entre deux êtres distincts, et que *Jîvâtmâ* n'est point réellement distinct de *Paramâtmâ*. Ceci est parfaitement exact, mais, quoique l'individu ne se distingue en effet de l'Universel qu'en mode illusoire, il ne faut pas oublier que c'est de l'individu que part forcément toute « réalisation » (ce mot lui-même n'aurait autrement aucune raison d'être), et que, de son point de vue, celle-ci présente l'apparence d'une « union », laquelle, à vrai dire, n'est point quelque chose « qui doit être effectué », mais seulement une prise de conscience de « ce qui est », c'est-à-dire de l'« Identité suprême ». Un terme comme celui de *yoga* exprime donc l'aspect que prennent les choses vues du côté de la manifestation, et qui est évidemment illusoire au même titre que cette manifestation elle-même ; mais il en est de même, inévitablement, de toutes les formes du langage puisqu'elles appartiennent au domaine de la manifestation individuelle, et il suffit d'en être averti pour ne pas être induit en erreur par leur imperfection, ni tenté de voir là l'expression d'un « dualisme » réel. Ce n'est que secondairement et par extension que ce même mot *yoga* peut être ensuite appliqué à l'ensemble des divers

[1] *The Serpent Power*, 3^e édition revue ; Ganesh et Cie, Madras. – Ce volume comprend la traduction de deux textes : *Shatchakra nirûpana* et *Pâdukâ-panchaka*, précédée d'une longue et importante introduction ; c'est au contenu de celle-ci que se rapporte notre étude.

[2] Sur beaucoup de points, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer d'autre part à notre propre ouvrage, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, pour de plus amples explications qu'il nous est impossible de reproduire dans le cadre d'un article, et que nous devons, par conséquent, supposer déjà connues.

moyens mis en œuvre pour atteindre la « réalisation », moyens qui ne sont que préparatoires et auxquels le nom d'« union », de quelque façon qu'on l'entende, ne saurait convenir proprement ; mais tout ceci, d'ailleurs, n'affecte en rien l'exposé de ce dont il s'agit, car, dès lors que le mot *yoga* est précédé d'un déterminatif, de manière à en distinguer plusieurs sortes, il est bien évident qu'il est employé pour désigner les moyens, qui seuls sont multiples, tandis que le but est nécessairement un et le même dans tous les cas.

Le genre de *yoga* dont il est ici question se rattache à ce qui est appelé *laya-yoga*, et qui consiste essentiellement dans un processus de « dissolution » (*laya*), c'est-à-dire de résorption, dans le non-manifesté, des différents éléments constitutifs de la manifestation individuelle, cette résorption s'effectuant graduellement suivant un ordre qui est rigoureusement inverse de celui de la production (*srishti*) ou du développement (*prapancha*) de cette même manifestation[1]. Les éléments ou principes dont il s'agit sont les *tattwas* que le *Sânkhya* énumère comme productions de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha* : le « sens interne », c'est-à-dire le « mental » (*manas*), joint à la conscience individuelle (*ahankâra*), et par l'intermédiaire de celle-ci à l'intellect (*Buddhi* ou *Mahat*) ; les cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires subtiles ; les cinq facultés de sensation (*jnânêndriyas*) et les cinq facultés d'action (*karmêndriyas*[2]) ; enfin, les cinq *bhûtas* ou éléments corporels[3]. Chaque *bhûta*, avec le *tanmâtra* auquel il correspond et les facultés de sensation et d'action qui procèdent de celui-ci, est résorbé dans celui qui le précède immédiatement selon l'ordre de production, de telle sorte que l'ordre de résorption est le suivant : 1° la terre (*prithvî*), avec la qualité olfactive (*gandha*), le sens de l'odorat (*ghrâna*) et la faculté de locomotion (*pâda*) ; 2° l'eau (*ap*), avec la qualité sapide (*rasa*), le sens du goût (*rasana*) et la faculté de préhension (*pâni*) ; 3° le feu (*têjas*), avec la qualité visuelle (*rûpa*), le sens de la vue (*chakshus*) et la faculté d'excrétion (*pâyu*) ; 4° l'air (*vâyu*), avec la qualité tactile (*sparsha*), le sens du toucher (*twach*) et la faculté de génération (*upastha*) ; 5° l'éther (*âkâsha*), avec la qualité sonore (*shabda*), le sens de l'ouïe

[1] Il est regrettable que l'auteur emploie fréquemment, et en particulier pour traduire *srishti*, le mot de « création », qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué, ne convient pas au point de vue de la doctrine hindoue ; nous ne savons que trop à combien de difficultés donne lieu la nécessité de se servir d'une terminologie occidentale, aussi inadéquate que possible à ce qu'il s'agit d'exprimer ; mais nous pensons cependant que ce mot est de ceux qu'on peut assez facilement éviter, et, en fait, nous ne l'avons jamais employé nous-mêmes. Pendant que nous en sommes à cette question de terminologie, signalons aussi l'impropriété qu'il y a à traduire *samâdhi* par « extase » ; ce dernier mot est d'autant plus fâcheux qu'il est normalement employé, dans le langage occidental, pour désigner des états mystiques, c'est-à-dire quelque chose qui est d'un tout autre ordre et avec quoi il importe essentiellement d'éviter toute confusion ; d'ailleurs, il signifie étymologiquement « sortie de soi-même » (ce qui convient bien au cas des états mystiques), tandis que ce que désigne le terme de *samâdhi* est, tout au contraire, une « rentrée » de l'être dans son propre Soi.

[2] Le mot *indriya* désigne à la fois une faculté et l'organe correspondant, mais il est préférable de le traduire généralement par « faculté », d'abord parce que cela est conforme à son sens primitif, qui est celui de « pouvoir », et aussi parce que la considération de la faculté est ici plus essentielle que celle de l'organe corporel, en raison de la prééminence de la manifestation subtile par rapport à la manifestation grossière.

[3] Nous ne comprenons pas très bien l'objection faite par l'auteur à l'emploi, pour désigner les *bhûtas*, du mot « éléments », qui est le terme traditionnel de la physique ancienne ; il n'y a pas lieu de se préoccuper de l'oubli dans lequel cette acception est tombée chez les modernes, à qui, d'ailleurs, toute conception proprement « cosmologique » est devenue pareillement étrangère.

(*shrotra*) et la faculté de la parole (*vâch*) ; et enfin, au dernier stade, le tout est résorbé dans le « sens interne » (*manas*), toute la manifestation individuelle se trouvant ainsi réduite à son premier terme, et comme concentrée en un point au-delà duquel l'être passe dans un autre domaine. Tels seront donc ces six degrés préparatoires que devra traverser successivement celui qui suit cette voie de « dissolution », s'affranchissant ainsi graduellement des différentes conditions limitatives de l'individualité, avant d'atteindre l'état supra-individuel où pourra être réalisée, dans la Conscience pure (*Chit*), totale et informelle, l'union effective avec le Soi suprême (*Paramâtmâ*), union dont résulte immédiatement la « Délivrance » (*Moksha*).

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il importe de ne jamais perdre de vue la notion de l'analogie constitutive du « Macrocosme » et du « Microcosme », en vertu de laquelle tout ce qui existe dans l'Univers se trouve aussi d'une certaine façon dans l'homme, ce que le *Vishwasâra Tantra* exprime en ces termes : « Ce qui est ici est là, ce qui n'est pas ici n'est nulle part » (*Yad ihâsti tad anyatra*, *yan nêhâsti na tat kwachit*). Il faut ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre tous les états de l'existence, chacun d'eux contient en quelque sorte en lui-même comme un reflet le tous les autres, ce qui permet de « situer », par exemple, dans le domaine de la manifestation grossière, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ensemble cosmique ou dans le corps humain, des « régions » correspondant à des modalités diverses de la manifestation subtile, et même à toute une hiérarchie de « mondes » qui représentent autant de degrés différents dans l'existence universelle.

Cela dit, il est facile de concevoir qu'il y ait dans l'être humain des « centres » correspondant respectivement à chacun des groupes de *tattwas* que nous avons énumérés, et que ces centres, bien qu'appartenant essentiellement à la forme subtile (*sûkshma-sharîra*), puissent en un certain sens être « localisés » dans la forme corporelle ou grossière (*sthûla-sharîra*), ou, pour mieux dire, par rapport aux différentes parties de celle-ci, ces « localisations » n'étant en réalité rien d'autre qu'une façon d'exprimer des correspondances telles que celles dont nous venons de parler, correspondances qui impliquent d'ailleurs très réellement un lien spécial entre tel centre subtil et telle portion déterminée de l'organisme corporel. C'est ainsi que les six centres dont il s'agit sont rapportés aux divisions de la colonne vertébrale, appelée *Mêru-danda* parce qu'elle constitue l'axe du corps humain, de même que, au point de vue « macrocosmique », le *Mêru* est l'« axe du monde[1] » : les cinq premiers, dans le sens ascendant, correspondent respectivement aux régions coccygienne, sacrée, lombaire, dorsale et cervicale, et le sixième à la partie encéphalique du système nerveux central ; mais il doit être bien compris qu'ils ne sont point des centres nerveux, au sens physiologique de ce mot, et qu'on ne doit nullement les assimiler à divers plexus comme certains l'ont prétendu (ce qui est d'ailleurs en contradiction formelle avec leur « localisation » à l'intérieur de la

[1] Il est assez étonnant que l'auteur n'ait pas signalé le rapport de ceci avec le symbolisme du bâton brahmanique (*Brahma-danda*), d'autant plus qu'il fait allusion à plusieurs reprises au symbolisme équivalent du caducée.

colonne vertébrale elle-même), car ce n'est point d'une identité qu'il s'agit, mais seulement d'une relation entre deux ordres distincts de manifestation, relation qui est d'ailleurs suffisamment justifiée par le fait que c'est précisément par le moyen du système nerveux que s'établit une des liaisons les plus directes de l'état corporel avec l'état subtil[1].

De même, les « canaux » subtils (*nâdîs*) ne sont pas plus des nerfs qu'ils ne sont des vaisseaux sanguins ; ce sont, peut-on dire, « les lignes de direction que suivent les forces vitales ». De ces « canaux », les trois principaux sont *sushumnâ*, qui occupe la position centrale, *idâ* et *pingalâ*, les deux *nâdîs* de gauche et de droite, la première féminine ou négative, la seconde masculine ou positive, ces deux dernières correspondant ainsi à une « polarisation » des courants vitaux. *Sushumnâ* est « située » à l'intérieur de l'axe cérébro-spinal s'étendant jusqu'à l'orifice qui correspond à la couronne de la tête (*Brahma-randhra*) ; *idâ* et *pingalâ* sont à l'extérieur de ce même axe, autour duquel elles s'entrecroisent par une sorte de double enroulement hélicoïdal, pour aboutir respectivement aux deux narines gauche et droite, étant ainsi en rapport avec la respiration alternée de l'une à l'autre narine[2]. C'est sur le parcours de *sushumnâ*, et même plus exactement à son intérieur (car elle est décrite comme renfermant deux autres « canaux » concentriques et plus ténus, appelés *vajrâ* et *chitrâ*[3]), que sont placés les « centres » dont nous avons parlé ; et, comme *sushumnâ* est elle-même « localisée » dans le canal médullaire, il est bien évident qu'il ne peut en aucune façon s'agir là d'organes corporels quelconques.

Ces centres sont appelés « roues » (*chakras*), et sont décrits aussi comme des « lotus » (*padmas*), dont chacun à un nombre déterminé de pétales (rayonnant dans l'intervalle compris entre *vajrâ* et *chitrâ*, c'est-à-dire à l'intérieur de la première et autour de la seconde). Les six chakras sont : *mûlâdhâra*, à la base de la colonne vertébrale ; *swâdhishthâna*, correspondant à la région abdominale ; *manipûra*, à la région ombilicale ; *anâhata*, à la région du cœur ; *vishuddha*, à la région de la gorge ; *âjnâ* à la région située entre les deux yeux, c'est-à-dire au « troisième

[1] L'auteur fait remarquer très justement combien sont erronées les interprétations données d'ordinaire par les Occidentaux, qui, confondant les deux ordres de manifestation, veulent ramener tout ce dont il s'agit à un point de vue purement anatomique et physiologique : les orientalistes, ignorants de toute science traditionnelle, croient qu'il ne s'agit là que d'une description plus ou moins fantaisiste de certains organes corporels ; les occultistes, de leur côté, s'ils admettent l'existence distincte de l'organisme subtil, se l'imaginent comme une sorte de « double » du corps, soumis aux mêmes conditions que celui-ci, ce qui n'est guère plus exact et ne peut qu'aboutir encore à des représentations grossièrement matérialisées ; et, à ce dernier propos, l'auteur montre avec quelque détail combien les conceptions des théosophistes, en particulier, sont éloignées de la véritable doctrine hindoue.

[2] Dans le symbole du caducée, la baguette centrale correspond à *sushumnâ*, les deux serpents à *idâ* et *pingalâ* : celles-ci sont aussi présentées parfois, sur le bâton brahmanique, par le tracé de deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse l'une de l'autre, de façon à se croiser au niveau de chacun des nœuds qui figurent les différents centres. Dans les correspondances cosmiques, *idâ* est rapportée à la Lune, *pingalâ* au Soleil, et *sushumnâ* au principe igné ; il est intéressant de noter la relation que ceci présente avec les trois « Grandes Lumières » du symbolisme maçonnique.

[3] Il est encore dit que *sushumnâ* correspond par sa nature au feu, *vajrâ* au Soleil, et *chitrâ* à la Lune ; l'intérieur de cette dernière, formant le conduit le plus central, est appelé *Brahma-nâdî*.

œil » ; enfin, au sommet de la tête, autour du *Brahma-randhra*, est un septième « lotus », *sahasrâra* ou le « lotus à mille pétales », qui n'est pas compté au nombre des *chakras*, parce que, comme nous le verrons par la suite, il se rapporte, en tant que « centre de conscience », à un état qui est au-delà des limites de l'individualité[1]. Suivant les descriptions données pour la méditation (*dhyâna*), chaque lotus porte dans son péricarpe le *yantra* ou symbole géométrique du *bhûta* correspondant, dans lequel est le *bîja-mantra* de celui-ci, supporté par son « véhicule » symbolique (*vâhana*) ; là réside aussi une « déité » (*dêvatâ*), accompagnée d'une *shakti* particulière. Les « déités » qui président aux six *chakras*, et qui ne sont autre chose que les « formes de conscience » par lesquelles passe l'être aux stades correspondants, sont respectivement, dans l'ordre ascendant, *Brahmâ*, *Vishnu*, *Rudra*, *Isha*, *Sadâshiva* et *Shambhû*, qui ont d'autre part, au point de vue « macrocosmique », leurs demeures dans six « mondes » (*lokas*) hiérarchiquement superposés : *Bhûrloka*, *Bhuvarloka*, *Swarloka*, *Janaloka*, *Tapoloka* et *Maharloka* ; à *sahasrâra* préside *Paramashiva*, dont la demeure est le *Satyaloka* ; ainsi, tous ces mondes ont leur correspondance dans les « centres de conscience » de l'être humain, suivant le principe analogique que nous avons indiqué précédemment. Enfin, chacun des pétales des différents « lotus » porte une des lettres de l'alphabet sanscrit, ou peut-être serait-il plus exact de dire que les pétales sont les lettres mêmes[2] ; mais il serait peu utile d'entrer maintenant dans plus de détails sur ce sujet, et les compléments nécessaires à cet égard trouveront mieux leur place dans la seconde partie de notre étude, après que nous aurons dit ce qu'est *Kundalinî*, dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'ici.

(*À suivre*).

René Guénon.

Mesr, 25 jumâd el-awal 1352 H.

[1] Les sept nœuds du bâton brahmanique symbolisent les sept « lotus » ; dans le caducée, par contre, il semble que la boule terminale doive être rapportée seulement à *âjnâ*, les deux ailes qui l'accompagnent s'identifiant alors aux deux pétales de ce « lotus ».

[2] Les nombres de pétales sont : 4 pour *mûlâdhâra*, 6 pour *swâdhishthâna*, 10 pour *manipûra*, 12 pour *anâhata*, 16 pour *vishuddha*, 2 pour *âjnâ*, soit au total 50, ce qui est aussi le nombre des lettres de l'alphabet sanscrit ; toutes les lettres se retrouvent dans *sahasrâra*, chacune d'elles y étant répétée 20 fois (50 × 20 = 1000).

Le Voile d'Isis — N° 167, p. 437-444, novembre 1933

KUNDALINÎ-YOGA (2)

Kundalinî est un aspect de la *Shakti* considérée comme force cosmique : c'est, pourrait-on dire, cette force même en tant qu'elle réside dans l'être humain, où elle agit comme force vitale ; et ce nom de *Kundalinî* signifie qu'elle est représentée comme enroulée sur elle-même à la façon d'un serpent ; ses manifestations les plus générales s'effectuent d'ailleurs sous la forme d'un mouvement en spirale se développant à partir d'un point central qui en est le « pôle[1] ». L'« enroulement » symbolise un état de repos, celui d'une énergie « statique » dont procèdent toutes les formes d'activité manifestée ; en d'autres termes, toutes les forces vitales plus ou moins spécialisées qui sont constamment en action dans l'individualité humaine, sous sa double modalité subtile et corporelle, ne sont que des aspects secondaires de cette même *Shakti* qui en elle-même, en tant que *Kundalinî*, demeure immobile dans le « centre-racine » (*mûlâdhâra*), comme base et support de toute la manifestation individuelle. Lorsqu'elle est « éveillée », elle se déroule et se meut suivant une direction ascendante, résorbant en elle-même ces diverses *Shaktis* secondaires à mesure qu'elle traverse les différents centres dont nous avons parlé précédemment, jusqu'à ce qu'elle s'unisse finalement à *Paramashiva* dans le « lotus à mille pétales » (*sahasrâra*).

La nature de *Kundalinî* est décrite comme étant à la fois lumineuse (*jyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*) ; on sait que la « luminosité » est considérée comme caractérisant proprement l'état subtil, et on connaît d'autre part le rôle primordial du son dans ce processus cosmogonique ; il y aurait aussi beaucoup à dire, au même point de vue cosmogonique, sur l'étroite connexion qui existe entre le son et la lumière[2]. Nous ne pouvons nous étendre ici sur la théorie très complexe du son (*shabda*) et de ses différentes modalités (*parâ* ou non manifesté, *pashyantî* et *madhyamâ*, appartenant l'une et l'autre à l'ordre subtil, et enfin *vaikharî* qui est la parole articulée), théorie sur laquelle repose toute la science du mantra (*mantra-vidyâ*) ; mais nous ferons remarquer que c'est par là que s'explique, non seulement la présence des *bîja-mantras* des éléments à l'intérieur des « lotus », mais aussi celle des lettres sur leurs pétales. Il doit être bien entendu, en effet, qu'il ne s'agit pas ici des lettres en tant que caractères écrits, ni même des sons articulés que perçoit l'oreille ; mais ces lettres sont regardées comme les *bîja-mantras* ou « noms naturels » de toutes les activités (*kriyâ*) en connexion avec le *tattwa* du centre correspondant, ou comme les expressions en son grossier

[1] Voir ce que nous avons dit au sujet de la spirale dans *Le Symbolisme de la Croix* ; rappelons aussi la figure du serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*), ainsi que de l'*omphalos*, dont nous retrouverons précisément l'équivalent un peu plus loin.

[2] Sur ce point, nous rappellerons seulement, à titre de concordance particulièrement frappante, l'identification établie, au début de l'Évangile de saint Jean, entre les termes *Verbum*, *Lux* et *Vita*, en précisant que, pour être pleinement comprise, elle doit être rapportée au monde de l'*Hiranyagarbha*.

(*vaikharî-shabda*) des sons subtils produits par les forces qui constituent ces activités.

Kundalinî, tant qu'elle demeure dans son état de repos, réside dans le *mûlâdhâra chakra*, qui est, comme nous l'avons dit, le centre « localisé » à la base de la colonne vertébrale, et qui est la racine (*mûla*) de *sushumnâ* et de toutes les *nâdîs*. Là est le triangle (*trikona*) appelé Traipura[1], qui est le siège de la *Shakti* (*Shaktipîtha*) ; celle-ci y est enroulée trois fois et demie[2] autour du *linga* symbolique de *Shiva*, désigné comme *Swayambhû*, couvrant avec sa tête le *Brahma-dwâra*, c'est-à-dire l'entrée de *sushumnâ*[3]. Il y a deux autres *lingas*, l'un (*Bâna*) dans l'*anâhata chakra*, et l'autre (*Itara*) dans l'*âjnâ chakra* ; ils correspondent aux principaux « nœuds vitaux » (*granthis*), dont la traversée constitue ce qu'on pourrait appeler les « points critiques » dans le processus de *Kundalinî-yoga*[4] ; et il y en a enfin un quatrième (*Para*) dans *sahasrâra*, résidence de *Paramashiva*.

Lorsque *Kundalinî* est « éveillée » par des pratiques appropriées, dans la description desquelles nous n'entrerons pas, elle pénètre à l'intérieur de *sushumnâ* et, au cours de son ascension, « perce » successivement les différents « lotus », qui s'épanouissent à son passage ; et, à mesure qu'elle atteint ainsi chaque centre, elle résorbe en elle, comme nous l'avons déjà dit, les divers principes de la manifestation individuelle qui sont spécialement liés à ce centre, et qui, ramenés ainsi à l'état potentiel, sont entraînés avec elle dans son mouvement vers le centre supérieur. Ce sont là autant de stades du *laya-yoga* ; à chacun de ces stades est rapportée aussi l'obtention de certains « pouvoirs » (*siddhis*) particuliers, mais il importe de remarquer que ce n'est nullement là ce qui en constitue l'essentiel, et même on ne saurait trop y insister, car la tendance générale des Occidentaux est d'attribuer à ces sortes de choses, comme d'ailleurs à tout ce qui est « phénomènes », une importance qu'elles n'ont pas et ne peuvent avoir en réalité. Ainsi que le fait remarquer très justement l'auteur, le *yogî* (ou, pour parler plus exactement, celui qui est en voie de le devenir) n'aspire à la possession d'aucun état conditionné, fût-ce un état supérieur ou « céleste », si élevé même qu'il puisse

[1] Le triangle, comme *yantra* de la *Shakti*, est toujours tracé avec la base en haut et le sommet en bas ; il serait facile d'en montrer la similitude avec nombre d'autres symboles du principe féminin.

[2] Nous indiquerons en passant une analogie entre ces trois tours et demi de l'enroulement de *Kundalinî* et les trois jours et demi pendant lesquels, suivant diverses traditions, l'esprit demeure encore lié au corps après la mort, et qui représentent le temps nécessaire au « dénouement » de la force vitale, demeurée à l'état « non-éveillé » dans le cas de l'homme ordinaire. Un jour est une révolution cyclique, correspondant à un tour de la spirale ; et, le processus de résorption étant toujours inverse de celui de la manifestation, ce déroulement est considéré comme résumant en quelque sorte la vie entière de l'individu, mais reprise en remontant le cours des événements qui l'ont constituée ; il est à peine besoin d'ajouter que ces données mal comprises ont trop souvent engendré toutes sortes d'interprétations fantaisistes.

[3] Le *mandala* ou *yantra* de l'élément *Prithvî* est un carré, correspondant comme figure plane au cube, dont la forme symbolise les idées de « fondement » et de « stabilité » ; on pourrait dire, dans le langage de la tradition islamique, qu'on a ici la correspondance dans la « pierre noire », équivalente au *linga* hindou, et aussi à l'*omphalos* qui est, comme nous l'avons exposé ailleurs, un des symboles du « centre du monde ».

[4] Ces trois *lingas* se rapportent aussi aux différentes situations, suivant l'état de développement de l'être, du *luz* ou « noyau d'immortalité », dont nous avons parlé dans *Le Roi du Monde*.

être, mais uniquement à la « Délivrance » ; à plus forte raison ne peut-il s'attacher à des « pouvoirs » dont l'exercice relève entièrement du domaine de la manifestation la plus extérieure. Celui qui recherche ces « pouvoirs » pour eux-mêmes et qui en fait le but de son développement, au lieu de n'y voir que de simples résultats accidentels, ne sera jamais un véritable *yogî*, car ils constitueront pour lui des obstacles infranchissables, l'empêchant de continuer à suivre la voie ascendante jusqu'à son terme ultime ; toute sa « réalisation » ne consistera donc jamais qu'en certaines extensions de l'individualité humaine, résultat dont la valeur est rigoureusement nulle au regard du but suprême. Normalement, les « pouvoirs » dont il s'agit ne doivent être regardés que comme des signes indiquant que l'être a atteint effectivement tel ou tel stade ; c'est, si l'on veut, un moyen extérieur de contrôle ; mais ce qui importe réellement, à quelque stade que ce soit, c'est un certain « état de conscience », représenté, ainsi que nous l'avons dit, par une « déité » (*dêvatâ*) à laquelle l'être s'identifie à ce degré de « réalisation » ; et ces états eux-mêmes ne valent que comme préparation graduelle à l'« union » suprême, qui n'a avec eux aucune commune mesure, car il ne saurait y en avoir entre le conditionné et l'inconditionné.

Nous ne reprendrons pas ici l'énumération, que nous avons déjà donnée dans la première partie de cette étude, des centres correspondant aux cinq *bhûtas* et de leurs « localisations » respectives[1] ; ils se rapportent aux différents degrés de la manifestation corporelle, et, dans le passage de l'un à l'autre, chaque groupe de *tattwas* est « dissous » dans le groupe immédiatement supérieur, le plus grossier étant toujours résorbé dans le plus subtil (*sthûlânâm sûkshmê layah*). En dernier lieu vient l'*âjnâ chakra*, où sont les *tattwas* subtils de l'ordre « mental », et dans le péricarpe duquel est le monosyllabe sacré *Om* ; ce centre est ainsi appelé parce c'est là qu'est reçu d'en haut (c'est-à-dire du domaine supra-individuel) le commandement (*âjnâ*) du *Guru* intérieur, qui est *Paramashiva*, auquel le « Soi » est identique en réalité[2]. La « localisation » de ce *chakra* est en rapport direct avec le « troisième œil », qui est l'« œil de la Connaissance » (*Jñâna-chakshus*) ; le centre cérébral correspondant est la glande pinéale, qui n'est point le « siège de l'âme », suivant la conception véritablement absurde de Descartes, mais qui n'en a pas moins un rôle particulièrement important comme organe de connexion avec les modalités extracorporelles de l'être humain. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, la fonction du « troisième œil » se réfère essentiellement au « sens de l'éternité » et à la restauration en l'« état primordial » (dont nous avons aussi signalé à diverses reprises le rapport avec *Hamsa*, sous la forme duquel *Paramashiva* est dit se

[1] Il importe de remarquer qu'*anâhata*, rapporté à la région du cœur, doit être distingué du « lotus du cœur », à huit pétales, qui est la résidence du *Purusha* : ce dernier est « situé » dans le cœur même, considéré comme « centre vital » de l'individualité.

[2] Ce commandement correspond au « mandat céleste » de la tradition extrême-orientale ; d'autre part, la dénomination d'*âjnâ chakra* pourrait être rendue exactement en arabe par *maqâm el-amr*, indiquant que là est le reflet direct, dans l'être humain, du « monde » appelé *âlam el-amr*, de même que, au point de vue « macrocosmique », ce reflet se situe, dans notre état d'existence, au lieu central du « Paradis terrestre » ; on pourrait même déduire de là des considérations précises sur la modalité des manifestations « angéliques » par rapport à l'homme, mais ceci sortirait entièrement de notre sujet.

manifester dans ce centre) ; le stade de « réalisation » correspondant à l'*âjnâ chakra* implique donc la perfection de l'état humain, et là est le point de contact avec les états supérieurs, auxquels se rapporte tout ce qui est au-delà de ce stade[1].

Au-dessus d'*âjnâ* sont deux *chakras* secondaires appelés *manas* et *soma*[2] ; et dans le péricarpe même de *sahasrâra* est encore un « lotus » à douze pétales, contenant le triangle suprême *Kâmakalâ*, qui est la demeure de la *Shakti*[3]. *Shabdabrahma*, c'est-à-dire l'état « causal » et non-manifesté du son (*shabda*), est représenté par *Kâmakalâ*, qui est la « racine » (*mûla*) de tous les *mantras*, et qui a sa correspondance inférieure (pouvant être regardée comme son reflet par rapport à la manifestation grossière) dans le triangle *Traipura* de *mûlâdhâra*. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail des descriptions fort complexes qui sont données de ces différents centres pour la méditation, et qui se rapportent pour la plus grande partie à la *mantra-vidyâ*, ni de l'énumération des diverses *Shaktis* particulières qui ont leurs « sièges » entre *âjnâ* et *sahasrâra*. Enfin, *sahasrâra* est appelé *Shivasthâna*, parce qu'il est la résidence de *Paramashiva*, en union avec la suprême *Nirvâna Shakti*, la « Mère des trois mondes » ; c'est la « demeure de béatitude », où le « Soi » (*Âtmâ*) est réalisé. Celui qui connaît véritablement et pleinement *sahasrâra* est affranchi de la « transmigration » (*samsâra*), car il a brisé, par cette connaissance même, tous les liens qui l'y tenaient attaché, et il est parvenu dès lors à l'état de *jîvanmukta*.

⁂

Nous terminerons par une remarque, que nous croyons n'avoir encore été faite nulle part, sur la concordance des centres dont il a été question ici avec les *Sephiroth* de la Kabbale, lesquelles, en effet, doivent nécessairement avoir, comme toutes choses, leur correspondance dans l'être humain. On pourrait objecter que les *Sephiroth* sont au nombre de dix, tandis que les six *chakras* et *sahasrâra* ne forment qu'un total de sept ; mais cette objection tombe si l'on observe que, dans la disposition de l'« arbre séphirothique », il y a trois couples placés symétriquement sur les « colonnes » de droite et de gauche, de sorte que l'ensemble des *Sephiroth* se répartit à sept niveaux différents seulement ; en envisageant leurs projections sur l'axe central ou « colonne du milieu », qui correspond à *sushumnâ* (les deux

[1] La vue du « troisième œil », par laquelle l'être est affranchi de la condition temporelle (et qui n'a rien de commun avec la « clairvoyance » des occultistes et des théosophistes), est intimement liée à la fonction « prophétique » ; c'est à quoi fait allusion le mot sanscrit *rishi*, qui signifie proprement « voyant », et qui a son équivalent exact dans l'hébreu *roèh*, désignation ancienne des prophètes, remplacée ultérieurement par le mot *nabi* (c'est-à-dire « celui qui parle par inspiration »). Signalons encore, sans pouvoir y insister autrement, que ce que nous indiquons dans cette note et dans la précédente est en relation avec l'interprétation ésotérique de la *Sûrat El-Qadr*, concernant la « descente » du *Qorân*.

[2] Ces deux *chakras* sont représentés comme des « lotus » à six et seize pétales respectivement.

[3] Une des raisons pour lesquelles la *Shakti* est symbolisée par le triangle est la triplicité de sa manifestation comme Volonté (*Ichchhâ*), Action (*Kriyâ*) et Connaissance (*Jñâna*).

« colonnes » latérales étant en relation avec *idâ* et *pingalâ*), on se trouve donc bien ramené au septénaire[1].

En commençant par le haut, il n'y a tout d'abord aucune difficulté en ce qui concerne l'assimilation de *sahasrâra*, « localisé » à la couronne de la tête, à la *Sephirah* suprême, *Kether*, dont le nom signifie précisément la « Couronne ». Ensuite vient l'ensemble de *Hokmah* et *Binah*, qui doit correspondre à *âjnâ*, et dont la dualité pourrait même être représentée par les deux pétales de ce « lotus » ; d'ailleurs, elles ont pour « résultante » *Daath*, c'est-à-dire la « Connaissance », et nous avons vu que la « localisation » d'*âjnâ* se réfère aussi à l'« œil de la Connaissance[2] ». Le couple suivant, c'est-à-dire *Hesed* et *Geburah*, peut, selon un symbolisme très général concernant les attributs de « Miséricorde » et de « Justice », être mis, dans l'homme, en rapport avec les deux bras[3] ; ces deux *Sephiroth* se placeront donc aux deux épaules, et par conséquent au niveau de la région gutturale, correspondant ainsi à *vishuddha*[4]. Quant à *Thiphereth*, sa position centrale se réfère manifestement au cœur, ce qui entraîne immédiatement sa correspondance avec *anâhata*. Le couple de *Netsah* et *Hod* se placera aux hanches, points d'attache des membres inférieurs, comme celui de *Hesed* et *Geburah* aux épaules, points d'attache des membres supérieurs ; or les hanches sont au niveau de la région ombilicale, donc de *manipûra*. Enfin, pour ce qui est des deux dernières *Sephiroth*, il semble qu'il y ait lieu d'envisager une interversion, car *Iesod*, d'après la signification même de son nom, est le « fondement », ce qui répond exactement à *mûlâdhâra*. Il faudrait alors assimiler *Malkuth* à *swâdhishthâna*, ce que la signification des noms semble d'ailleurs justifier, car *Malkuth* est le « Royaume », et *swâdhishthâna* signifie littéralement la « propre demeure » de la *Shakti*.

Nous n'avons fait, malgré la longueur de cet exposé, qu'esquisser quelques aspects d'un sujet qui est véritablement inépuisable, espérant seulement avoir pu apporter ainsi quelques éclaircissements utiles à ceux qui voudraient en pousser l'étude plus loin.

René Guénon.

Mesr, 20 jumâd eth-thâni 1352 H.

---

[1] On remarquera la similitude du symbolisme de l'« arbre séphirothique » avec celui du caducée, suivant ce que nous avons indiqué précédemment ; d'autre part, les différents « canaux » qui relient les Sephiroth entre elles ne sont pas sans analogie avec les *nâdîs* (ceci, bien entendu, en ce qui concerne l'application particulière qui peut en être faite à l'être humain).

[2] La dualité de *Hokmah* et *Binah* peut d'ailleurs être mise en relation symbolique avec les deux yeux droit et gauche, correspondance « microcosmique » du Soleil et de la Lune.

[3] Voir ce que nous avons dit, dans *Le Roi du Monde*, du symbolisme des deux mains, en relation précisément avec la *Shekinah* (dont nous mentionnerons en passant le rapport avec la *Shakti* hindoue) et l'« arbre séphirothique ».

[4] C'est aussi aux deux épaules que se tiennent, suivant la tradition islamique, les deux anges chargés d'enregistrer respectivement les actions bonnes et mauvaises de l'homme, et qui représentent également les attributs divins de « Miséricorde » et de « Justice ». Notons encore, à ce propos, qu'on pourrait « situer » aussi d'une façon analogue dans l'être humain la figure symbolique de la « balance » dont il est parlé dans la *Siphra di-Tzeniutha*.

Le Voile d'Isis — N° 168, p. 477-485, décembre 1933

Comme complément à nos précédentes études sur la question de l'initiation, et plus spécialement en ce qui concerne la différence essentielle qui existe entre les méthodes de l'enseignement initiatique et celles de l'enseignement profane, nous reproduisons ici, sans y rien modifier, un article que nous avons fait paraître autrefois dans la revue Le Symbolisme (n° de janvier 1913). Comme la plupart des lecteurs actuels du Voile d'Isis n'ont sans doute jamais eu connaissance de cet article, nous pensons que sa reproduction ne sera pas inopportune ; et elle montrera en même temps que, quoi que puissent imaginer certains, qui jugent trop facilement d'après eux-mêmes, notre façon d'envisager ces choses n'a jamais varié.

R. G.

L'ENSEIGNEMENT INITIATIQUE

Il semble que, d'une façon assez générale, on ne se rende pas un compte très exact de ce qu'est, ou de ce que doit être, l'enseignement initiatique, de ce qui le caractérise essentiellement, en le différenciant profondément de l'enseignement profane. Beaucoup, en pareille matière, envisagent les choses d'une façon trop superficielle, s'arrêtent aux apparences et aux formes extérieures, et ainsi ne voient rien de plus, comme particularité digne de remarque, que l'emploi du symbolisme, dont ils ne comprennent nullement la raison d'être, on peut même dire la nécessité, et que, dans ces conditions, ils ne peuvent assurément trouver qu'étrange et pour le moins inutile. Cela mis à part, ils supposent que la doctrine initiatique n'est guère, au fond, qu'une philosophie comme les autres, un peu différente peut-être par sa méthode, mais en tout cas rien de plus, car leur mentalité est ainsi faite qu'ils sont incapables de concevoir autre chose. Et ceux qui consentiront tout de même à reconnaître à l'enseignement d'une telle doctrine quelque valeur à un point de vue ou à un autre, et pour des motifs quelconques, qui n'ont habituellement rien d'initiatique, ceux-là même ne pourront jamais arriver qu'à en faire tout au plus une sorte de prolongement de l'enseignement profane, de complément de l'éducation ordinaire, à l'usage d'une élite relative. Or, mieux vaut peut-être encore nier totalement sa valeur, ce qui équivaut en somme à l'ignorer purement et simplement, que de le rabaisser ainsi et, trop souvent, de présenter en son nom et à sa place l'expression de vues particulières, plus ou moins coordonnées, sur toutes sortes de choses qui, en réalité, ne sont initiatiques ni en elles-mêmes, ni par la façon dont elles sont traitées.

Et, si cette manière pour le moins défectueuse d'envisager l'enseignement initiatique n'est due, après tout, qu'à l'incompréhension de sa vraie nature, il en est une autre qui l'est à peu près autant, bien qu'apparemment toute contraire à celle-là. C'est celle qui consiste à vouloir à toute force l'opposer à l'enseignement profane, tout en lui attribuant d'ailleurs pour objet une certaine science spéciale,

plus ou moins vaguement définie, à chaque instant mise en contradiction et en conflit avec les autres sciences, et toujours déclarée supérieure à celles-ci sans qu'on sache trop pourquoi, puisqu'elle n'est ni moins systématique dans son exposé, ni moins dogmatique dans ses conclusions. Les partisans d'un enseignement de ce genre, soi-disant initiatique, affirment bien, il est vrai, qu'il est d'une tout autre nature que l'enseignement ordinaire, qu'il soit scientifique, philosophique ou religieux ; mais de cela ils ne donnent aucune preuve et, malheureusement, ils ne s'arrêtent pas là en fait d'affirmations gratuites ou hypothétiques. Bien plus, se groupant en écoles multiples et sous des dénominations diverses, ils ne se contredisent pas moins entre eux qu'ils ne contredisent, souvent de parti-pris, les représentants des différentes branches de l'enseignement profane, ce qui n'empêche pas chacun d'eux de prétendre à être cru sur parole et considéré comme plus ou moins infaillible.

Mais, si l'enseignement initiatique n'est ni le prolongement de l'enseignement profane, comme le voudraient les uns, ni son antithèse, comme le soutiennent les autres, s'il n'est ni un système philosophique ni une science spécialisée, on peut se demander ce qu'il est, car il ne suffit pas d'avoir dit ce qu'il n'est pas, il faut encore, sinon en donner une définition à proprement parler, ce qui est peut-être impossible, du moins essayer de faire comprendre en quoi consiste sa nature. Et faire comprendre sa nature, du moins dans la mesure où cela peut être fait, c'est expliquer en même temps, et par là même, pourquoi il n'est pas possible de le définir sans le déformer, et aussi pourquoi on s'est si généralement, et en quelque sorte nécessairement, mépris sur son véritable caractère. Cela, l'emploi constant du symbolisme dans la transmission de cet enseignement, dont il forme comme la base, pourrait cependant, pour quiconque réfléchit un peu, suffire à le faire déjà entrevoir, dès lors qu'on admet, comme il est simplement logique de le faire sans même aller jusqu'au fond des choses, qu'un mode d'expression tout différent du langage ordinaire doit avoir été créé pour exprimer, au moins à son origine, des idées également autres que celles qu'exprime ce dernier, et des conceptions qui ne se laissent pas traduire intégralement par des mots, pour lesquelles il faut un langage moins borné, plus universel, parce qu'elles sont elles-mêmes d'un ordre plus universel.

Mais, si les conceptions initiatiques sont autres que les conceptions profanes, c'est qu'elles procèdent avant tout d'une autre mentalité que celles-ci, dont elles diffèrent moins encore par leur objet que par le point de vue sous lequel elles envisagent cet objet. Or, si telle est la distinction essentielle qui existe entre ces deux ordres de conceptions, il est facile d'admettre que, d'une part, tout ce qui peut être considéré du point de vue profane peut l'être aussi, mais alors d'une tout autre façon et avec une autre compréhension, du point de vue initiatique, tandis que, d'autre part, il y a des choses qui échappent complètement au domaine profane et qui sont propres au domaine initiatique, puisque celui-ci n'est pas soumis aux mêmes limitations que celui-là.

Que le symbolisme, qui est comme la forme sensible de tout enseignement initiatique, soit en effet, réellement, un langage plus universel que les langages vulgaires, il n'est pas permis d'en douter un seul instant, si l'on considère seulement que tout symbole est susceptible d'interprétations multiples, non point en contradiction entre elles, mais au contraire se complétant les unes les autres, et toutes également vraies quoique procédant de points de vue différents ; et, s'il en est ainsi, c'est que ce symbole est la représentation synthétique et schématique de tout un ensemble d'idées et de conceptions que chacun pourra saisir selon ses aptitudes mentales propres et dans la mesure où il est préparé à leur intelligence. Et ainsi le symbole, pour qui parviendra à pénétrer sa signification profonde, pourra faire concevoir bien plus que tout ce qu'il est possible d'exprimer par les mots ; et ceci montre la nécessité du symbolisme : c'est qu'il est le seul moyen de transmettre tout cet inexprimable qui constitue le domaine propre de l'initiation, ou plutôt de déposer les conceptions de cet ordre en germe dans l'intellect de l'initié, qui devra ensuite les faire passer de la puissance à l'acte, les développer et les élaborer par son travail personnel, car on ne peut rien faire de plus que de l'y préparer en lui traçant, par des formules appropriées, le plan qu'il aura par la suite à réaliser en lui-même pour parvenir à la possession effective de l'initiation qu'il n'a reçue de l'extérieur que symboliquement.

Mais, si l'initiation symbolique, qui n'est que la base ou le support de l'initiation véritable et effective, est la seule qui puisse être donnée extérieurement, du moins peut-elle être conservée et transmise même par ceux qui n'en comprennent ni le sens ni la portée. Il suffit que les symboles soient maintenus intacts pour qu'ils soient toujours susceptibles d'éveiller, en celui qui en est capable, toutes les conceptions dont ils figurent la synthèse. Et c'est en cela que réside le vrai secret initiatique, qui est inviolable de sa nature et qui se défend de lui-même contre la curiosité des profanes, et dont le secret relatif de certains signes extérieurs n'est qu'une figuration symbolique. Il n'y a pas d'autre mystère que l'inexprimable, qui est évidemment incommunicable par là même ; chacun pourra le pénétrer plus ou moins selon l'étendue de son horizon intellectuel ; mais, alors même qu'il l'aurait pénétré intégralement, il ne pourra jamais communiquer à un autre ce qu'il en aura compris lui-même ; tout au plus pourra-t-il aider à parvenir à cette compréhension ceux-là seuls qui y sont actuellement aptes.

Ainsi, le secret initiatique est quelque chose qui réside bien au-delà de tous les rituels et de toutes les formes sensibles en usage pour la transmission de l'initiation extérieure et symbolique, ce qui n'empêche pas que ces formes aient pourtant, surtout dans les premiers stades de préparation initiatique, leur rôle nécessaire et leur valeur propre, provenant de ce qu'elles ne font en somme que traduire les symboles fondamentaux en gestes, en prenant ce mot dans son sens le plus étendu, et que, de cette façon, elles font en quelque sorte vivre à l'initié l'enseignement qu'on lui présente, ce qui est la manière la plus adéquate et la plus généralement applicable de lui en préparer l'assimilation, puisque toutes les manifestations de l'individualité humaine se traduisent, dans ses conditions actuelles d'existence, en

des modes divers de l'activité vitale. Mais on aurait tort d'aller plus loin et de prétendre faire de la vie, comme beaucoup le voudraient, une sorte de principe absolu ; l'expression d'une idée en mode vital n'est après tout qu'un symbole comme les autres, aussi bien que l'est, par exemple, sa traduction en mode spatial, qui constitue un symbole géométrique ou un idéogramme. Et, si tout processus d'initiation présente en ses différentes phases une correspondance, soit avec la vie humaine individuelle, soit même avec l'ensemble de la vie terrestre, c'est que l'on peut considérer l'évolution vitale elle-même, particulière ou générale, comme le développement d'un plan analogue à celui que l'initié doit réaliser pour se réaliser lui-même dans la complète expansion de toutes les puissances de son être. Ce sont toujours et partout des plans correspondant à une même conception synthétique, de sorte qu'ils sont identiques en principe, et, bien que tous différents et indéfiniment variés dans leur réalisation, ils procèdent d'un Archétype idéal unique, plan universel tracé par une Force ou Volonté cosmique que, sans rien préjuger d'ailleurs sur sa nature, nous pouvons appeler le Grand Architecte de l'Univers.

Donc tout être, individuel ou collectif, tend, consciemment ou non, à réaliser en lui-même, par les moyens appropriés à sa nature particulière, le plan du Grand Architecte de l'Univers, et à concourir par là, selon la fonction qui lui appartient dans l'ensemble cosmique à la réalisation totale de ce même plan, laquelle n'est, en somme, que l'universalisation de sa propre réalisation personnelle. C'est au point précis de son évolution où un être prend effectivement conscience de cette finalité que l'initiation véritable commence pour lui ; et, lorsqu'il a pris conscience de lui-même, elle doit le conduire, selon sa voie personnelle, à cette réalisation intégrale qui s'accomplit, non dans le développement isolé de certaines facultés spéciales et plus ou moins extraordinaires, mais dans le développement complet, harmonique et hiérarchique, de toutes les possibilités impliquées virtuellement dans l'essence de cet être. Et, puisque la fin est nécessairement la même pour tout ce qui a même principe, c'est dans les moyens employés pour y parvenir que réside exclusivement ce qui fait la valeur propre d'un être quelconque, considéré dans les limites de la fonction spéciale qui est déterminée pour lui par sa nature individuelle, ou par certains éléments de celle-ci ; cette valeur de l'être est d'ailleurs relative et n'existe que par rapport à sa fonction, car il n'y a aucune comparaison d'infériorité ou de supériorité à établir entre des fonctions différentes, qui correspondent à autant d'ordres particuliers également différents, bien que tous également compris dans l'Ordre universel, dont ils sont, tous au même titre, des éléments nécessaires.

Ainsi, l'instruction initiatique, envisagée dans son universalité, doit comprendre, comme autant d'applications, en variété indéfinie, d'un même principe transcendant et abstrait, toutes les voies de réalisation particulières, non seulement à chaque catégorie d'êtres, mais aussi à chaque être individuel ; et, les comprenant toutes ainsi, elle les totalise et les synthétise dans l'unité absolue de la Voie universelle. Donc, si les principes de l'initiation sont immuables, leur représentation symbolique peut et doit cependant varier de façon à s'adapter aux conditions multiples et relatives de l'existence, conditions dont la diversité fait que,

mathématiquement, il ne peut pas y avoir deux choses identiques dans tout l'univers, parce que, si elles étaient vraiment identiques en tout, ou, en d'autres termes, si elles étaient en parfaite coïncidence dans toute l'étendue de leur compréhension, elles ne seraient évidemment pas deux choses distinctes, mais bien une seule et même chose.

On peut donc dire, en particulier, qu'il est impossible qu'il y ait, pour deux individus différents, deux initiations absolument semblables, même au point de vue extérieur et rituélique, et, *a fortiori*, au point de vue du travail intérieur de l'initié. L'unité et l'immutabilité du principe n'exigent nullement l'uniformité et l'immobilité, d'ailleurs irréalisables, des formes extérieures, et ceci permet, dans l'application pratique qui doit en être faite à l'expression et à la transmission de l'enseignement initiatique, de concilier les deux notions, si souvent opposées à tort, de la tradition et du progrès, mais en ne reconnaissant toutefois à ce dernier qu'un caractère purement relatif. Il n'y a que la traduction extérieure de l'instruction initiatique et son assimilation par telle ou telle individualité qui soient susceptibles de modifications, et non cette instruction envisagée en elle-même ; en effet, dans la mesure où une telle traduction est possible, elle doit forcément tenir compte des relativités, tandis que ce qu'elle exprime en est indépendant dans l'universalité idéale de son essence, et il ne peut évidemment être question de progrès à un point de vue qui comprend toutes les possibilités dans la simultanéité d'une synthèse unique.

L'enseignement initiatique, extérieur et transmissible dans des formes, n'est en réalité et ne peut être qu'une préparation de l'individu à recevoir la véritable instruction initiatique par l'effet de son travail personnel. On peut ainsi lui indiquer la voie à suivre, le plan à réaliser, et le disposer à acquérir l'attitude mentale et intellectuelle nécessaire à l'intelligence des conceptions initiatiques ; on peut encore l'assister et le guider en contrôlant son travail d'une façon constante, mais c'est tout, car nul autre, fût-il un Maître dans l'acception la plus complète du mot, ne peut faire ce travail pour lui. Ce que l'initié doit forcément acquérir par lui-même, parce que personne ni rien d'extérieur à lui ne peut le lui communiquer, c'est précisément ce qui échappe par sa nature même à toute curiosité profane, c'est-à-dire la possession effective du secret initiatique proprement dit. Mais, pour qu'il puisse arriver à réaliser cette possession dans toute son étendue et avec tout ce qu'elle implique, il faut que l'enseignement qui sert en quelque sorte de base et de support à son travail personnel s'ouvre sur des possibilités illimitées, et lui permette ainsi d'étendre indéfiniment ses conceptions, au lieu de les enfermer dans les limites plus ou moins étroites d'une théorie systématique ou d'une formule dogmatique quelconque.

Maintenant, ceci étant établi, jusqu'où peut aller cet enseignement quand il s'étend au-delà des premières phases de préparation initiatique avec les formes extérieures qui y sont plus spécialement attachées ? Dans quelles conditions peut-il exister tel qu'il doit être pour remplir le rôle qui lui est dévolu et aider

effectivement dans leur travail ceux qui y participent, pourvu seulement qu'ils soient par eux-mêmes capables d'en recueillir les fruits ? Comment ces conditions sont-elles réalisées par les différentes organisations revêtues d'un caractère initiatique ? Enfin, à quoi correspondent d'une façon précise, dans l'initiation réelle, les hiérarchies que comportent de telles organisations ? Ce sont là autant de questions qu'il n'est guère possible de traiter en peu de mots, et qui toutes mériteraient au contraire d'être amplement développées, sans d'ailleurs qu'il soit jamais possible, en le faisant, de fournir autre chose qu'un thème à réflexion et à méditation, et sans avoir la vaine prétention d'épuiser un sujet qui s'étend et s'approfondit de plus en plus à mesure qu'on avance dans son étude, précisément parce que, à qui l'étudie avec les dispositions d'esprit requises, il ouvre des horizons conceptuels réellement illimités.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 169, p. 5-12, janvier 1934

LA « RELIGION » D'UN PHILOSOPHE

Nous n'avons guère l'habitude de prêter attention aux manifestations de la « pensée » profane ; aussi n'aurions-nous sans doute pas lu le récent livre de M. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, et encore moins aurions-nous songé à en parler, si l'on ne nous avait signalé qu'il y était question de différentes choses qui, normalement, ne sont point du ressort d'un philosophe. En fait, l'auteur y traite de « religion », de « mysticisme », voire même de « magie » ; et nous devons dire tout de suite qu'il n'y a pas une seule de ces choses pour laquelle il nous soit possible d'accepter l'idée qu'il s'en fait ; c'est d'ailleurs assez la coutume des philosophes de détourner ainsi les mots de leur sens pour les accorder à leurs conceptions particulières.

Tout d'abord, en ce qui concerne la religion[1], les origines de la thèse que soutient M. Bergson n'ont rien de mystérieux et sont même bien simples au fond ; il est assez étonnant que ceux qui ont parlé de son livre ne semblent pas s'en être aperçus. On sait que toutes les théories modernes, à cet égard, ont pour trait commun de chercher à réduire la religion à quelque chose de purement humain, ce qui revient à la nier, consciemment ou inconsciemment, puisque c'est refuser de tenir compte de ce qui en constitue l'essence même, et qui est précisément l'élément « non-humain ». Ces théories peuvent, dans leur ensemble, se ramener à deux types : l'un « psychologique », qui prétend expliquer la religion par la nature de l'individu humain, et l'autre « sociologique », qui veut y voir un fait d'ordre exclusivement social, le produit d'une sorte de « conscience collective » qui dominerait les individus et s'imposerait à eux. L'originalité de M. Bergson est d'avoir cherché à combiner ces deux genres d'explication : au lieu de les regarder comme plus ou moins exclusifs l'un de l'autre, ainsi que le font d'ordinaire leurs partisans respectifs, il les accepte tous les deux à la fois, en les rapportant à des choses différentes, mais désignées néanmoins par le même mot de « religion » ; les « deux sources » qu'il envisage ne sont pas autre chose que cela en réalité. Il y a donc pour lui deux sortes de religion, l'une « statique » et l'autre « dynamique », qu'il appelle aussi, assez bizarrement, « religion close » et « religion ouverte » ; la première est de nature sociale, la seconde de nature psychologique ; et, naturellement, c'est à celle-ci que vont ses préférences, c'est elle qu'il considère comme la forme supérieure de la religion ; naturellement, disons-nous, car il est bien évident que, dans une « philosophie du devenir » telle que la sienne, il ne saurait en être autrement. Une telle philosophie, en effet, n'admet aucun principe immuable, ce qui est la négation même de la métaphysique ; mettant toute réalité dans le changement, elle considère que, soit dans les doctrines, soit dans les formes extérieures, ce qui ne change point ne répond à rien de réel, et empêche même

[1] Nous laissons de côté ce qui se rapporte à la morale, qui ne nous intéresse pas ici ; naturellement, l'explication proposée à cet égard est parallèle à celle de la religion.

l'homme de saisir le réel tel qu'elle le conçoit. Mais, dira-t-on, si l'on nie qu'il y ait des principes immuables et des « vérités éternelles[1] », on doit logiquement refuser toute valeur, non seulement à la métaphysique, mais aussi à la religion ; c'est bien ce qui arrive en effet, car la religion au vrai sens de ce mot, c'est celle que M. Bergson appelle « religion statique », et dans laquelle il ne veut voir qu'une « fabulation » tout imaginaire ; et, quant à sa « religion dynamique », ce n'est pas du tout une religion.

Cette soi-disant « religion dynamique » ne possède même, à vrai dire, aucun des éléments caractéristiques qui constituent la définition même de la religion : pas de dogmes, puisque c'est là quelque chose d'immuable et, comme dit M. Bergson, de « figé » ; pas de rites non plus, bien entendu, pour la même raison, et aussi à cause de leur caractère social ; les uns et les autres doivent être laissés à la « religion statique » ; et, pour ce qui est de la morale, M. Bergson a commencé par la mettre à part, comme quelque chose qui ne rentre pas dans la religion telle qu'il l'entend. Alors, il ne reste plus rien, ou du moins il ne reste qu'une vague « religiosité », sorte d'aspiration confuse vers un « idéal » quelconque, assez proche en somme de celle des modernistes et des protestants libéraux, et qui rappelle aussi, à bien des égards, l'« expérience religieuse » de William James. C'est cette « religiosité » que M. Bergson prend pour une religion supérieure, croyant ainsi « sublimer » la religion alors qu'il n'a fait que la vider de tout son contenu, parce qu'il n'y a rien, dans celui-ci, qui soit compatible avec ses conceptions ; et d'ailleurs c'est sans doute là tout ce qu'on peut faire sortir d'une théorie psychologique, car nous n'avons jamais vu qu'une telle théorie se soit montrée capable d'aller plus loin que le « sentiment religieux », qui, encore une fois, n'est pas la religion.

La « religion dynamique », aux yeux de M. Bergson, trouve sa plus haute expression dans le « mysticisme », vu d'ailleurs par son plus mauvais côté, car il ne l'exalte ainsi que pour ce qui s'y trouve d'« individuel », c'est-à-dire de vague, d'inconsistant, et en quelque sorte d'« anarchique[2] » ; ce qui lui plaît chez les mystiques, disons-le nettement, c'est leur tendance à la divagation… Quant à ce qui fait la base même du mysticisme, c'est-à-dire, qu'on le veuille ou non, son rattachement à une « religion statique », il le tient manifestement pour négligeable ; on sent d'ailleurs qu'il y a là quelque chose qui le gêne, car ses explications sur ce point sont plutôt embarrassées. Ce qui peut sembler curieux de la part d'un « non-chrétien », c'est que, pour lui, le « mysticisme complet » est celui des mystiques chrétiens ; à la vérité, il oublie un peu trop que ceux-ci sont chrétiens avant même d'être mystiques ; ou du moins, pour les justifier d'être chrétiens, il pose indûment le mysticisme à l'origine même du Christianisme ; et, pour établir à cet égard une

[1] Il est à remarquer que M. Bergson semble même éviter d'employer le mot de « vérité », et qu'il lui substitue presque toujours celui de « réalité ».

[2] Il est étonnant que M. Bergson ne cite pas, comme un des spécimens les plus accomplis de sa « religion dynamique », les « enseignements » de Krishnamurti ; il serait pourtant difficile de trouver quelque chose qui réponde plus exactement à ce qu'il entend par là.

sorte de continuité entre celui-ci et le Judaïsme, il en arrive à transformer en « mystiques » les prophètes juifs ; évidemment, du caractère de la mission des prophètes et de la nature de leur inspiration, il n'a pas la moindre idée… Maintenant, si le mysticisme chrétien, quelque déformée que soit la conception qu'il s'en fait, est ainsi pour lui le type même du mysticisme, la raison en est bien facile à comprendre : c'est que, en fait, il n'y a guère de mysticisme autre que celui-là ; et peut-être même le mysticisme proprement dit est-il, au fond, quelque chose de spécifiquement chrétien. Mais ceci aussi échappe à M. Bergson, qui s'efforce de découvrir, antérieurement au Christianisme, des « esquisses du mysticisme futur », alors qu'il s'agit de choses totalement différentes ; il y a là notamment, sur l'Inde, quelques pages qui témoignent d'une incompréhension inouïe ! Il y a aussi les mystères grecs, et ici le rapprochement se réduit à un bien mauvais jeu de mots ; du reste, M. Bergson est forcé d'avouer lui-même que « la plupart des mystères n'eurent rien de mystique » ; mais alors pourquoi en parle-t-il sous ce vocable ? Quant à ce que furent ces mystères, il s'en fait la représentation la plus « profane » qui puisse être ; ignorant tout de l'initiation, comment pourrait-il comprendre qu'il y eut là, aussi bien que dans l'Inde, quelque chose qui d'abord n'était nullement d'ordre religieux, et qui ensuite allait incomparablement plus loin que son « mysticisme », et même que le mysticisme authentique ? Mais aussi, d'autre part, comment un philosophe pourrait-il comprendre qu'il devrait, tout comme le commun des mortels, s'abstenir de parler de ce qu'il ne connaît pas[1] ?

Si nous revenons à la « religion statique », nous voyons que M. Bergson accepte de confiance, sur ses prétendues origines, tous les racontars de l'« école sociologique », y compris les plus sujets à caution : « magie », « totémisme », « tabou », « mana », « culte des animaux », « culte des esprits », « mentalité primitive », rien n'y manque de tout le « bric-à-brac » habituel, s'il est permis de s'exprimer ainsi… Ce qui lui appartient peut-être en propre, c'est le rôle qu'il attribue dans tout cela à une soi-disant « fonction fabulatrice », qui nous paraît beaucoup plus véritablement « fabuleuse » que ce qu'elle sert à expliquer ; mais il faut bien imaginer une théorie quelconque qui permette de dénier en bloc tout fondement réel à tout ce qu'on est convenu de traiter de « superstitions » ; un philosophe « civilisé », et, qui plus est, « du XX^{e} siècle », estime évidemment que toute autre attitude serait indigne de lui !

[1] M. Alfred Loisy a voulu répondre à M. Bergson et soutenir contre lui qu'il n'y a qu'une seule « source » de la morale et de la religion ; en sa qualité de spécialiste de l'« histoire des religions », il préfère les théories de Frazer à celles de Durkheim, et aussi l'idée d'une « évolution » continue à celle d'une « évolution » par mutations brusques ; à nos yeux, tout cela se vaut exactement ; mais il est du moins un point sur lequel nous devons lui donner raison, et il le doit assurément à son éducation ecclésiastique : grâce à celle-ci, il connaît mieux les mystiques que M. Bergson, et il fait remarquer qu'ils n'ont jamais eu le moindre soupçon de quelque chose qui ressemble à l'« élan vital » ; évidemment, M. Bergson a voulu en faire des « bergsoniens » avant la lettre, ce qui n'est guère conforme à la simple vérité historique : et M. Loisy s'étonne aussi à juste titre de voir Jeanne d'Arc rangée parmi les mystiques. Signalons, car cela est bon à enregistrer, que son livre s'ouvre par un aveu bien amusant : « L'auteur du présent opuscule, déclare-t-il, ne se connaît pas d'inclination particulière pour les questions d'ordre purement spéculatif ». Voilà du moins une assez louable franchise ; et, puisque c'est lui-même qui le dit, et de façon toute spontanée, nous l'en croyons volontiers sur parole !

Nous nous arrêterons seulement sur un point, celui qui concerne la « magie » ; celle-ci est une grande ressource pour certains théoriciens, qui ne savent sans doute pas très bien ce qu'elle est, mais qui veulent en faire sortir tout à la fois la religion et la science. Telle n'est pas précisément la position de M. Bergson : cherchant à la magie une « origine psychologique », il en fait « l'extériorisation d'un désir dont le cœur est rempli », et il prétend que, « si l'on reconstitue, par un effort d'introspection, la réaction naturelle de l'homme à sa perception des choses, on trouve que magie et religion se tiennent, et qu'il n'y a rien de commun entre la magie et la science ». Il est vrai qu'il y a ensuite quelque flottement : si l'on se place à un certain point de vue, « la magie fait évidemment partie de la religion » ; mais, à un autre point de vue, « la religion s'oppose à la magie » ; ce qui est plus net, c'est l'affirmation que « la magie est l'inverse de la science », et que, « bien loin de préparer la venue de la science, comme on l'a prétendu, elle a été le grand obstacle contre lequel le savoir méthodique eut à lutter ». Tout cela est exactement au rebours de la vérité : comme nous l'avons expliqué bien souvent, la magie n'a absolument rien à voir avec la religion, et elle est, non pas l'origine de toutes les sciences, mais simplement une science particulière parmi les autres, et, plus précisément, une science expérimentale ; mais M. Bergson est sans doute bien convaincu qu'il ne saurait exister d'autres sciences que celles qu'énumèrent les « classifications » modernes… Parlant des « opérations magiques » avec l'assurance de quelqu'un qui n'en a jamais vu, il écrit cette phrase étonnante : « Si l'intelligence primitive avait commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré la fausseté ». Nous admirons l'intrépidité avec laquelle ce philosophe, enfermé dans son cabinet, nie « a priori » tout ce qui ne rentre pas dans le cadre de ses théories ! Comment peut-il croire les hommes assez sots pour avoir répété indéfiniment, même sans « principes », des « opérations » qui n'auraient jamais réussi ? Et que dirait-il s'il se trouvait que, tout au contraire, « l'expérience démontre la fausseté » de ses propres assertions ? Évidemment, il ne conçoit même pas qu'une pareille chose soit possible ; telle est la force des idées préconçues, chez lui et chez ses pareils, qu'ils ne doutent pas un seul instant que le monde soit strictement limité à la mesure de leurs conceptions.

Or il arrive ceci de particulièrement remarquable : c'est que la magie se venge cruellement des négations de M. Bergson ; reparaissant de nos jours, dans sa forme la plus basse et la plus rudimentaire, sous le déguisement de la « science psychique », elle réussit à se faire admettre par lui, sans qu'il la reconnaisse, non seulement comme réelle, mais comme devant jouer un rôle capital pour l'avenir de sa « religion dynamique » ! Nous n'exagérons rien : il parle de « survie » tout comme un vulgaire spirite, et il croit à un « approfondissement expérimental » permettant de « conclure à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme », sans pourtant qu'on puisse dire si c'est « pour un temps ou pour toujours »… Mais cette fâcheuse restriction ne l'empêche pas de proclamer sur un ton dithyrambique : « il n'en faudrait pas davantage pour convertir en réalité vivante et agissante une croyance à l'au-delà qui semble se rencontrer chez la

plupart des hommes, mais qui reste le plus souvent verbale, abstraite, inefficace… En vérité, si nous étions sûrs, absolument sûrs de survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose ». La magie ancienne était plus « scientifique » et n'avait point de pareilles prétentions ; il a fallu, pour que quelques-uns de ses phénomènes les plus élémentaires donnent lieu à de telles interprétations, attendre l'invention du spiritisme, auquel la déviation de l'esprit moderne pouvait seule donner naissance ; et c'est bien en effet la théorie spirite, purement et simplement, que M. Bergson, comme William James avant lui, accepte ainsi avec une « joie » qui fait « pâlir tous les plaisirs »… et qui nous fixe sur le degré de discernement dont il est capable : en fait de « superstition », il n'y eut jamais mieux ! Et c'est là-dessus que se termine son livre ; on ne saurait, assurément, souhaiter une plus belle preuve du néant de toute cette philosophie !

René Guénon.

Mesr, 22 shaabân 1352 H.

Le Voile d'Isis — N° 170, p. 45-54, février 1934

LE SAINT GRAAL (1)

M. Arthur Edward Waite a fait paraître un ouvrage sur les légendes du Saint Graal[1], imposant par ses dimensions et par la somme de recherches qu'il représente, et dans lequel tous ceux qui s'intéressent à cette question pourront trouver un exposé très complet et méthodique du contenu des multiples textes qui s'y rapportent, ainsi que des diverses théories qui ont été proposées pour expliquer l'origine et la signification de ces légendes fort complexes, parfois même contradictoires dans certains de leurs éléments. Il faut ajouter que M. Waite n'a pas entendu faire uniquement œuvre d'érudition, et il convient de l'en louer également, car nous sommes entièrement de son avis sur le peu de valeur de tout travail qui ne dépasse pas ce point de vue, et dont l'intérêt ne peut être en somme que « documentaire » ; il a voulu dégager le sens réel et « intérieur » du symbolisme du Saint Graal et de la « queste ». Malheureusement, nous devons dire que ce côté de son œuvre est celui qui nous paraît le moins satisfaisant ; les conclusions auxquelles il aboutit sont même plutôt décevantes, surtout si l'on songe à tout le labeur accompli pour y parvenir ; et c'est là-dessus que nous voudrions formuler quelques observations, qui se rattacheront d'ailleurs tout naturellement à des questions que nous avons déjà traitées en d'autres occasions.

Ce n'est pas faire injure à M. Waite, croyons-nous, que de dire que son ouvrage est quelque peu *one-sighted* ; devons-nous traduire en français par « partial » ? Ce ne serait peut-être pas rigoureusement exact, et, en tout cas, nous n'entendons pas dire par là qu'il le soit de façon voulue ; il y aurait plutôt là quelque chose du défaut si fréquent chez ceux qui, s'étant « spécialisés » dans un certain ordre d'études, sont portés à tout y ramener, ou à négliger ce qui ne s'y laisse pas réduire. Que la légende du Graal soit chrétienne, ce n'est certes pas contestable, et M. Waite a raison de l'affirmer ; mais cela empêche-t-il nécessairement qu'elle soit aussi autre chose en même temps ? Ceux qui ont conscience de l'unité fondamentale de toutes les traditions ne verront là aucune incompatibilité ; mais M. Waite, pour sa part, ne veut voir en quelque sorte que ce qui est spécifiquement chrétien, s'enfermant ainsi dans une forme traditionnelle particulière, dont les rapports qu'elle a avec les autres, précisément par son côté « intérieur », semblent dès lors lui échapper. Ce n'est pas qu'il nie l'existence d'éléments d'une autre provenance, probablement antérieurs au christianisme, car ce serait aller contre l'évidence ; mais il ne leur accorde qu'une bien médiocre importance, et il paraît les considérer comme « accidentels », comme étant venus s'ajouter à la légende « du dehors », et simplement du fait du milieu où elle s'est élaborée. Aussi ces éléments sont-ils regardés par lui comme relevant de ce qu'on est convenu d'appeler le *folk-lore*, non pas toujours par dédain comme le mot lui-même pourrait le faire supposer, mais plutôt pour satisfaire à une sorte de « mode » de notre époque, et sans toujours se

[1] The Holy Grail, its legends and symbolism, Rider and Co., London, 1933.

rendre compte des intentions qui s'y trouvent impliquées ; et il n'est peut-être pas inutile d'insister un peu sur ce point.

La conception même du *folk-lore*, tel qu'on l'entend habituellement, repose sur une idée radicalement fausse, l'idée qu'il y a des « créations populaires », produits spontanés de la masse du peuple ; et l'on voit tout de suite le rapport étroit de cette façon de voir avec les préjugés « démocratiques ». Comme on l'a dit très justement, « l'intérêt profond de toutes les traditions dites populaires réside surtout dans le fait qu'elles ne sont pas populaires d'origine[1] » ; et nous ajouterons que, s'il s'agit, comme c'est presque toujours le cas, d'éléments traditionnels au vrai sens de ce mot, si déformés, amoindris ou fragmentaires qu'ils puissent être parfois, et de choses ayant une valeur symbolique réelle, tout cela, bien loin d'être d'origine populaire, n'est même pas d'origine humaine. Ce qui peut être populaire, c'est uniquement le fait de la « survivance » quand ces éléments appartiennent à des formes traditionnelles disparues ; et, à cet égard, le terme de *folk-lore* prend un sens assez proche de celui de « paganisme », en ne tenant compte que de l'étymologie de ce dernier, et avec l'intention « polémique » et injurieuse en moins. Le peuple conserve ainsi, sans les comprendre, les débris de traditions anciennes, remontant même parfois à un passé si lointain qu'il serait impossible de le déterminer, et qu'on se contente de rapporter, pour cette raison, au domaine obscur de la « préhistoire » ; il remplit en cela la fonction d'une sorte de mémoire collective plus ou moins « subconsciente », dont le contenu est manifestement venu d'ailleurs[2]. Ce qui peut sembler le plus étonnant, c'est que, lorsqu'on va au fond des choses, on constate que ce qui est ainsi conservé contient surtout, sous une forme plus ou moins voilée, une somme considérable de données d'ordre ésotérique, c'est-à-dire précisément tout ce qu'il y a de moins populaire par essence ; et ce fait suggère de lui-même une explication que nous nous bornerons à indiquer en quelques mots. Lorsqu'une forme traditionnelle est sur le point de s'éteindre, ses derniers représentants peuvent fort bien confier volontairement, à cette mémoire collective dont nous venons de parler, ce qui autrement se perdrait sans retour ; c'est en somme le seul moyen de sauver ce qui peut l'être dans une certaine mesure ; et, en même temps, l'incompréhension naturelle de la masse est une suffisante garantie que ce qui possédait un caractère ésotérique n'en sera pas dépouillé pour cela, mais demeurera seulement, comme une sorte de témoignage du passé, pour ceux qui, en d'autres temps, seront capables de le comprendre.

Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait au *folk-lore*, sans plus ample examen, tout ce qui appartient à des traditions autres que le christianisme, celui-ci seul faisant exception ; telle semble être l'intention de M. Waite, lorsqu'il accepte cette dénomination pour les éléments « préchrétiens », et particulièrement celtiques, qui se rencontrent dans les légendes du Graal. Il n'y a pas, sous ce

[1] Luc Benoist, La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée, p. 74.
[2] C'est là une fonction essentiellement « lunaire », et il est à remarquer que, suivant l'astrologie, la masse populaire correspond effectivement à la lune, ce qui, en même temps, indique bien son caractère purement passif, incapable d'initiative ou de spontanéité.

rapport, de formes traditionnelles privilégiées ; la seule distinction à faire est celle des formes disparues et de celles qui sont actuellement vivantes ; et, par conséquent, toute la question reviendrait à savoir si la tradition celtique avait réellement cessé de vivre lorsque se constituèrent les légendes dont il s'agit. Cela est au moins contestable : d'une part, cette tradition peut s'être maintenue plus longtemps qu'on ne le croit d'ordinaire, avec une organisation plus ou moins cachée, et, d'autre part, ces légendes elles-mêmes peuvent être plus anciennes que ne le pensent les « critiques », non pas qu'il y ait eu forcément des textes aujourd'hui perdus, auxquels nous ne croyons guère plus que M. Waite, mais parce qu'elles peuvent avoir été d'abord l'objet d'une transmission orale qui peut avoir duré plusieurs siècles, ce qui est loin d'être un fait exceptionnel. Nous voyons là, pour notre part, la marque d'une « jonction » entre deux formes traditionnelles, l'une ancienne et l'autre nouvelle alors, la tradition celtique et la tradition chrétienne, jonction par laquelle ce qui devait être conservé de la première fut en quelque sorte incorporé à la seconde, en se modifiant sans doute jusqu'à un certain point, quant à la forme extérieure, par adaptation et assimilation, mais non point en se transposant sur un autre plan, comme le voudrait M. Waite, car il y a des équivalences entre toutes les traditions régulières ; il y a donc là bien autre chose qu'une simple question de « sources », au sens où l'entendent les érudits. Il serait peut-être difficile de préciser exactement le lieu et la date où cette jonction s'est opérée, mais cela n'a qu'un intérêt secondaire et presque uniquement historique ; il est d'ailleurs facile de concevoir que ces choses sont de celles qui ne laissent pas de traces dans des « documents » écrits. Peut-être l'« Église celtique » ou « culdéenne » mérite-t-elle, à cet égard, plus d'attention que M. Waite ne semble disposé à lui en accorder ; sa dénomination même pourrait le donner à entendre ; et il n'y a rien d'invraisemblable à ce qu'il y ait eu derrière elle quelque chose d'un autre ordre, non plus religieux, mais initiatique, car, comme tout ce qui se rapporte aux liens existant entre les différentes traditions, ce dont il s'agit ici relève nécessairement du domaine initiatique ou ésotérique. L'exotérisme, qu'il soit religieux ou autre, ne va jamais au-delà des limites de la forme traditionnelle à laquelle il appartient en propre ; ce qui dépasse ces limites ne peut appartenir à une « Église » comme telle, mais celle-ci peut seulement en être le « support » extérieur; et c'est là une remarque sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir par la suite.

Une autre observation, concernant plus particulièrement le symbolisme, s'impose également ; il y a des symboles qui sont communs aux formes traditionnelles les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, non pas par suite d'« emprunts » qui, dans bien des cas, seraient tout à fait impossibles, mais parce qu'ils appartiennent en réalité à la tradition primordiale dont ces formes sont toutes issues directement ou indirectement. Ce cas est précisément celui du vase ou de la coupe ; pourquoi ce qui s'y rapporte ne serait-il que du *folk-lore* quand il s'agit de traditions « préchrétiennes », alors que, dans le christianisme seul, elle serait un symbole essentiellement « eucharistique » ? Ce ne sont pas les assimilations envisagées par Burnouf ou par d'autres qui sont ici à rejeter, mais

bien les interprétations « naturalistes » qu'ils ont voulu étendre au christianisme comme à tout le reste, et qui, en réalité, ne sont valables nulle part. Il faudrait donc faire ici exactement le contraire de ce que fait M. Waite, qui, s'arrêtant à des explications extérieures et superficielles, qu'il accepte de confiance tant qu'il ne s'agit pas du christianisme, voit des sens radicalement différents et sans rapport entre eux là où il n'y a que les aspects plus ou moins multiples d'un même symbole ou ses diverses applications ; sans doute en eût-il été autrement s'il n'avait été gêné par son idée préconçue d'une sorte d'hétérogénéité du christianisme par rapport aux autres traditions. De même, M. Waite repousse fort justement, en ce qui concerne la légende du Graal, les théories qui font appel à de prétendus « dieux de la végétation » ; mais il est regrettable qu'il soit beaucoup moins net à l'égard des mystères antiques, qui n'eurent jamais rien de commun non plus avec ce « naturalisme » d'invention toute moderne ; les « dieux de la végétation » et autres histoires du même genre n'ont jamais existé que dans l'imagination de Frazer et de ses pareils, dont les intentions antitraditionnelles ne sont d'ailleurs pas douteuses.

À la vérité, il semble bien aussi que M. Waite soit plus ou moins influencé par un certain « évolutionnisme » ; cette tendance se trahit notamment lorsqu'il déclare que ce qui importe, c'est beaucoup moins l'origine de la légende que le dernier état auquel elle est parvenue par la suite ; et il paraît croire qu'il a dû y avoir, de l'une à l'autre, une sorte de perfectionnement progressif. En réalité, s'il s'agit de quelque chose qui a un caractère vraiment traditionnel, tout doit au contraire s'y trouver dès le commencement, et les développements ultérieurs ne font que le rendre plus explicite, sans adjonction d'éléments nouveaux et venus de l'extérieur. M. Waite paraît admettre une sorte de « spiritualisation », par laquelle un sens supérieur aurait pu venir se greffer sur quelque chose qui ne le comportait pas tout d'abord ; en fait, c'est plutôt l'inverse qui se produit généralement ; et cela rappelle un peu trop les vues profanes des « historiens des religions ». Nous trouvons, à propos de l'alchimie, un exemple très frappant de cette sorte de renversement : M. Waite pense que l'alchimie matérielle a précédé l'alchimie spirituelle, et que celle-ci n'a fait son apparition qu'avec Kuhnrath et Jacob Bœhme ; s'il connaissait certains traités arabes bien antérieurs à ceux-ci, il serait obligé, même en s'en tenant aux documents écrits, de modifier cette opinion ; et en outre, puisqu'il reconnaît que le langage employé est le même dans les deux cas, nous pourrions lui demander comment il peut être sûr que, dans tel ou tel texte, il ne s'agit que d'opérations matérielles. La vérité est qu'on n'a pas toujours éprouvé le besoin de déclarer expressément qu'il s'agissait d'autre chose, qui devait même au contraire être voilé précisément par le symbolisme mis en usage ; et, s'il est arrivé par la suite que certains l'aient déclaré, ce fut surtout en présence de dégénérescences dues à ce qu'il y avait dès lors des gens qui, ignorants de la valeur des symboles, prenaient tout à la lettre et dans un sens exclusivement matériel : c'étaient les « souffleurs », précurseurs de la chimie moderne. Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain ; et, dans cet ordre d'idées, M. Waite va jusqu'à dire que

chacun trouve dans un symbole ce qu'il y met lui-même, si bien que sa signification changerait avec la mentalité de chaque époque ; nous reconnaissons là les théories « psychologiques » chères à bon nombre de nos contemporains ; et n'avions-nous pas raison de parler d'« évolutionnisme » ? Nous l'avons dit souvent, et nous ne saurions trop le répéter : tout véritable symbole porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine, car il n'est pas constitué comme tel en vertu d'une convention humaine, mais en vertu de la « loi de correspondance » qui relie tous les mondes entre eux ; que, tandis que certains voient ces sens, d'autres ne les voient pas ou n'en voient qu'une partie, ils n'y sont pas moins réellement contenus, et l'« horizon intellectuel » de chacun fait toute la différence ; le symbolisme est une science exacte, et non pas une rêverie où les fantaisies individuelles peuvent se donner libre cours.

Nous ne croyons donc pas, dans les choses de cet ordre, aux « inventions des poètes », auxquelles M. Waite semble disposé à faire une grande part ; ces inventions, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, en l'enveloppant des apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque ; et parfois elles ne le dissimulent que trop bien, car, lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel ; n'est-ce pas ainsi que, chez les Grecs, le symbolisme dégénéra en « mythologie » ? Ce danger est surtout à craindre lorsque le poète lui-même n'a pas conscience de la valeur réelle des symboles, car il est évident que ce cas peut se présenter ; l'apologue de « l'âne portant des reliques » s'applique ici comme en bien d'autres choses ; et le poète, alors, jouera en somme un rôle analogue à celui du peuple profane conservant et transmettant à son insu des données initiatiques, ainsi que nous le disions plus haut. La question se pose ici tout particulièrement : les auteurs des romans du Graal furent-ils dans ce dernier cas, ou, au contraire, furent-ils conscients, à un degré ou à un autre, du sens profond de ce qu'ils exprimaient ? Il n'est certes pas facile d'y répondre avec certitude, car, là encore, les apparences peuvent faire illusion : en présence d'un mélange d'éléments insignifiants et incohérents, on est tenté de penser que l'auteur ne savait pas de quoi il parlait ; pourtant, il n'en est pas forcément ainsi, car il est arrivé souvent que les obscurités et même les contradictions soient parfaitement voulues, et que les détails inutiles aient expressément pour but d'égarer l'attention des profanes, de la même façon qu'un symbole peut être dissimulé intentionnellement dans un motif d'ornementation plus ou moins compliqué ; au moyen âge surtout, les exemples de ce genre abondent, ne serait-ce que chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Le fait que le sens supérieur transparaît moins chez Chrestien de Troyes par exemple, que chez Robert de Borron, ne prouve donc pas nécessairement que le premier en ait été moins conscient que le second ; encore moins faudrait-il en conclure que ce sens est absent de ses écrits, ce qui serait une erreur comparable à celle qui consiste à attribuer aux anciens alchimistes des préoccupations d'ordre uniquement matériel, pour la seule raison qu'ils n'ont pas jugé à propos d'écrire en toutes lettres que leur

science était en réalité de nature spirituelle[1]. Au surplus, la question de l'« initiation » des auteurs des romans a peut-être moins d'importance qu'on ne pourrait le croire au premier abord, puisque, de toute façon, elle ne change rien aux apparences sous lesquelles le sujet est présenté ; dès lors qu'il s'agit d'une « extériorisation » de données ésotériques, mais qui ne saurait en aucune façon être une « vulgarisation », il est facile de comprendre qu'il doive en être ainsi. Nous irons plus loin : un profane peut même, pour une telle « extériorisation », avoir servi de « porte-parole » à une organisation initiatique, qui l'aura choisi à cet effet simplement pour ses qualités de poète ou d'écrivain, ou pour toute autre raison contingente. Dante écrivait en parfaite connaissance de cause ; Chrestien de Troyes, Robert de Borron et bien d'autres furent probablement beaucoup moins conscients de ce qu'ils exprimaient, et peut-être même certains d'entre eux ne le furent-ils pas du tout ; mais peu importe au fond, car, s'il y avait derrière eux une organisation initiatique, quelle qu'elle fût d'ailleurs, le danger d'une déformation due à leur incompréhension se trouvait par là même écarté, cette organisation pouvant les guider constamment sans même qu'ils s'en doutent, soit par l'intermédiaire de certains de ses membres leur fournissant les éléments à mettre en œuvre, soit par des suggestions ou des influences d'un autre genre, plus subtiles et moins « tangibles », mais non moins réelles pour cela ni moins efficaces. On comprendra sans peine que ceci n'a rien à voir avec la soi-disant « inspiration » poétique, telle que les modernes l'entendent, et qui n'est en réalité que de l'imagination pure et simple, ni avec la « littérature », au sens profane de ce mot ; et nous ajouterons tout de suite qu'il ne s'agit pas davantage de « mysticisme » ; mais ce dernier point touche directement à d'autres questions, que nous envisagerons dans la seconde partie de cette étude.

(*À suivre*).

René Guénon.

Mesr, 27 ramadân 1352 H. (Laylat El-Qadr).

[1] Si M. Waite croit, comme il le semble bien, que certaines choses sont trop « matérielles » pour être compatibles avec l'existence d'un sens supérieur dans les textes où elles se rencontrent, nous pourrions lui demander ce qu'il pense, par exemple, de Rabelais et de Boccace.

Le Voile d'Isis — N° 171, p. 85-92, mars 1934

LE SAINT GRAAL (2)

Il ne nous paraît pas douteux que les origines de la légende du Graal doivent être rapportées à la transmission d'éléments traditionnels, d'ordre initiatique, du druidisme au christianisme ; cette transmission ayant été opérée régulièrement, et quelles qu'en aient été d'ailleurs les modalités, ces éléments firent dès lors partie intégrante de l'ésotérisme chrétien ; nous sommes bien d'accord avec M. Waite sur ce second point, mais nous devons dire que le premier semble lui avoir échappé. L'existence de l'ésotérisme chrétien au moyen âge est une chose absolument certaine ; les preuves de tout genre en abondent, et les dénégations dues à l'incompréhension moderne, qu'elles proviennent d'ailleurs de partisans ou d'adversaires du christianisme, ne peuvent rien contre ce fait ; nous avons eu assez souvent l'occasion de parler de cette question pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister ici. Mais, parmi ceux mêmes qui admettent l'existence de cet ésotérisme, il en est beaucoup qui s'en font une conception plus ou moins inexacte, et tel nous paraît être aussi le cas de M. Waite, à en juger par ses conclusions ; il y a, là encore, des confusions et des malentendus qu'il importe de dissiper.

Tout d'abord, qu'on remarque bien que nous disons « ésotérisme chrétien » et non « christianisme ésotérique » ; il ne s'agit point, en effet, d'une forme spéciale de christianisme, il s'agit du côté « intérieur » de la tradition chrétienne ; et il est facile de comprendre qu'il y a là plus qu'une simple nuance. En outre, lorsqu'il y a lieu de distinguer ainsi dans une forme traditionnelle deux faces, l'une exotérique et l'autre ésotérique, il doit être bien entendu qu'elles ne se rapportent pas au même domaine, si bien qu'il ne peut y avoir entre elles de conflit ou d'opposition d'aucune sorte ; en particulier, lorsque l'exotérisme revêt le caractère spécifiquement religieux, comme c'est ici le cas, l'ésotérisme correspondant, tout en y prenant sa base et son support, n'a en lui-même rien à voir avec le domaine religieux et se situe dans un ordre totalement différent. Il résulte immédiatement de là que cet ésotérisme ne peut en aucun cas être représenté par des « Églises » ou des « sectes » quelconques, qui, par définition même, sont toujours religieuses, donc exotériques ; c'est là encore un point que nous avons déjà traité en d'autres circonstances, et qu'il nous suffit donc de rappeler sommairement. Certaines « sectes » ont pu naître d'une confusion entre les deux domaines, et d'une « extériorisation » erronée de données ésotériques mal comprises et mal appliquées ; mais les organisations initiatiques véritables, se maintenant strictement sur leur terrain propre, demeurent forcément étrangères à de telles déviations, et leur « régularité » même les oblige à ne reconnaître que ce qui présente un caractère d'orthodoxie, fût-ce dans l'ordre exotérique. On est donc assuré par-là que ceux qui veulent rapporter à des « sectes » ce qui concerne l'ésotérisme ou l'initiation font fausse route et ne peuvent que s'égarer ; point n'est besoin d'un plus ample examen pour écarter toute hypothèse de ce genre ; et, si l'on trouve dans quelques « sectes » des éléments qui paraissent être de nature ésotérique, il faut en

conclure, non point qu'ils ont eu là leur origine, mais, tout au contraire, qu'ils y ont été détournés de leur véritable signification.

Cela étant, certaines difficultés apparentes se trouvent aussitôt résolues, ou, pour mieux dire, on s'aperçoit qu'elles sont inexistantes : ainsi, il n'y a point lieu de se demander quelle peut être la situation, par rapport à l'orthodoxie chrétienne entendue au sens ordinaire, d'une ligne de transmission en dehors de la « succession apostolique », comme celle dont il est question dans certaines versions de la légende du Graal ; s'il s'agit là d'une hiérarchie initiatique, la hiérarchie religieuse ne saurait en aucune façon être affectée par son existence, que d'ailleurs elle n'a point à connaître « officiellement », si l'on peut dire, puisqu'elle-même n'exerce de juridiction légitime que dans le domaine exotérique. De même, lorsqu'il est question d'une formule secrète en relation avec certains rites, il y a, disons-le franchement, une singulière naïveté à se demander si la perte ou l'omission de cette formule ne risque pas d'empêcher que la célébration de la messe puisse être regardée comme valable ; la messe, telle qu'elle est, est un rite religieux, et il s'agit là d'un rite initiatique ; chacun vaut dans son ordre, et, même si l'un et l'autre ont en commun un caractère « eucharistique », cela ne change rien à cette distinction essentielle, pas plus que le fait qu'un même symbole peut être interprété à la fois aux deux points de vue exotérique et ésotérique n'empêche ceux-ci d'être entièrement distincts et de se rapporter à des domaines totalement différents ; quelles que puissent être parfois les ressemblances extérieures, qui s'expliquent d'ailleurs par certaines correspondances, la portée et le but des rites initiatiques sont tout autres que ceux des rites religieux. À plus forte raison, il n'y a pas à rechercher si la formule mystérieuse dont il s'agit ne pourrait pas être identifiée avec une formule en usage dans telle ou telle Église possédant un rituel plus ou moins spécial ; d'abord, tant qu'il s'agit d'Églises orthodoxes, les variantes du rituel sont tout à fait secondaires et ne peuvent aucunement porter sur quelque chose d'essentiel ; ensuite, ces divers rituels ne peuvent jamais être autres que religieux, et, comme tels, ils sont parfaitement équivalents, la considération de l'un ou de l'autre ne nous rapprochant pas davantage du point de vue initiatique ; que de recherches et de discussions inutiles on s'épargnerait si l'on était, avant toutes choses, bien fixé sur les principes !

Maintenant, que les écrits concernant la légende du Graal soient émanés, directement ou indirectement, d'une organisation initiatique, cela ne veut point dire qu'ils constituent un rituel d'initiation, comme certains l'ont supposé assez bizarrement ; et il est curieux de noter qu'on n'a jamais émis une semblable hypothèse, à notre connaissance du moins, pour des œuvres qui pourtant décrivent beaucoup plus manifestement un processus initiatique, comme *La Divine Comédie* ou *Le Roman de la Rose* ; il est bien évident que tous les écrits qui présentent un caractère ésotérique ne sont pas pour cela des rituels. M. Waite, qui rejette avec juste raison cette supposition, en fait ressortir les invraisemblances : tel est, notamment, le fait que le prétendu récipiendaire aurait une question à poser, au lieu d'avoir au contraire à répondre aux questions de l'initiateur, ainsi que cela a lieu

généralement ; et nous pourrions ajouter que les divergences qui existent entre les différentes versions sont incompatibles avec le caractère d'un rituel, qui a nécessairement une forme fixe et bien définie ; mais en quoi tout cela empêche-t-il que la légende se rattache, à quelque autre titre, à ce que M. Waite appelle *Instituted Mysteries*, et que nous appelons plus simplement les organisations initiatiques ? C'est qu'il se fait de celles-ci une idée beaucoup trop étroite, et inexacte par plus d'un côté : d'une part, il semble les concevoir comme quelque chose de presque exclusivement « cérémoniel », ce qui, remarquons-le en passant, est une façon de voir assez typiquement anglo-saxonne ; d'autre part, suivant une erreur très répandue et sur laquelle nous avons déjà bien souvent insisté, il se les représente comme étant plus ou moins des « sociétés », alors que, si quelques-unes d'entre elles en sont arrivées à prendre une telle forme, ce n'est là que l'effet d'une sorte de dégénérescence toute moderne. Il a sans doute connu, par expérience directe, un bon nombre de ces associations pseudo-initiatiques qui pullulent de nos jours en Occident, et, s'il paraît en avoir été plutôt déçu, il n'en est pas moins demeuré, en un certain sens, influencé par ce qu'il a vu : nous voulons dire que, faute de percevoir nettement la différence de l'initiation authentique et de la pseudo-initiation, il attribue à tort aux véritables organisations initiatiques des caractères comparables à ceux des contrefaçons avec lesquelles il s'est trouvé en contact ; et cette méprise entraîne encore d'autres conséquences, affectant directement, comme nous allons le voir, les conclusions positives de son étude.

Il est évident, en effet, que tout ce qui est d'ordre initiatique ne saurait en aucune façon rentrer dans un cadre aussi étroit que le serait celui de « sociétés » constituées à la manière moderne ; mais précisément, là où M. Waite ne retrouve plus rien qui ressemble de près ou de loin à ses « sociétés », il se perd, et il en arrive à admettre la supposition fantastique d'une initiation pouvant exister en dehors de toute organisation et de toute transmission régulière ; nous ne pouvons mieux faire ici que de renvoyer aux études que nous avons consacrées précédemment à cette question. C'est que, en dehors desdites « sociétés » il ne voit apparemment pas d'autre possibilité que celle d'une chose vague et indéfinie qu'il appelle « Église secrète » ou « Église intérieure », suivant des expressions empruntées à des mystiques tels qu'Eckartshausen et Lopoukhine, et dans lesquelles le mot même d'« Église » indique qu'on se trouve, en réalité, ramené purement et simplement au point de vue religieux, fût-ce par quelqu'une de ces variétés plus ou moins aberrantes en lesquelles le mysticisme tend spontanément à se développer dès qu'il échappe au contrôle d'une orthodoxie rigoureuse. Effectivement, M. Waite est encore de ceux, malheureusement si nombreux aujourd'hui, qui, pour des raisons diverses, confondent mysticisme et initiation ; et il en arrive à parler en quelque sorte indifféremment de l'une ou de l'autre de ces deux choses, incompatibles entre elles, comme si elles étaient à peu près synonymes. Ce qu'il croit être l'initiation se résout, en définitive, en une simple « expérience mystique » ; et nous nous demandons même si, au fond, il ne conçoit pas cette « expérience » comme quelque chose de « psychologique », ce qui nous ramènerait encore à un niveau inférieur à celui du mysticisme entendu dans son

sens propre, car les véritables états mystiques échappent déjà entièrement au domaine de la psychologie, en dépit de toutes les théories modernes du genre de celle dont le représentant le plus connu est William James. Quant aux états intérieurs dont la réalisation relève de l'ordre initiatique, ils ne sont ni des états psychologiques ni même des états mystiques ; ils sont quelque chose de beaucoup plus profond, et, en même temps ils ne sont point de ces choses dont on ne peut dire ni d'où elles viennent ni ce qu'elles sont au juste, mais ils impliquent au contraire une connaissance exacte et une technique précise ; la sentimentalité et l'imagination n'ont plus ici la moindre part. Transposer les vérités de l'ordre religieux dans l'ordre initiatique, ce n'est point les dissoudre dans les nuées d'un « idéal » quelconque ; c'est au contraire en pénétrer le sens le plus profond et le plus « positif » tout à la fois, en écartant toutes les nuées qui arrêtent et bornent la vue intellectuelle de l'humanité ordinaire. À vrai dire, dans une conception comme celle de M. Waite, ce n'est pas de transposition qu'il s'agit, mais tout au plus, si l'on veut, d'une sorte de prolongement ou d'extension dans le sens « horizontal », puisque tout ce qui est mysticisme est inclus dans le domaine religieux et ne va pas au-delà ; et, pour aller effectivement au-delà, il faut autre chose que l'agrégation à une « Église » qualifiée d'« intérieure » surtout, à ce qu'il semble, parce qu'elle n'a qu'une existence simplement « idéale », ce qui, traduit en termes plus nets, revient à dire qu'elle n'est, en fait, qu'une organisation de rêve.

Là ne saurait être véritablement le « secret du Saint Graal », non plus d'ailleurs qu'aucun autre secret initiatique réel ; si l'on veut savoir où se trouve ce secret, il faut se reporter à la constitution très « positive » des centres spirituels, ainsi que nous l'avons indiqué assez explicitement dans notre étude sur *Le Roi du Monde*. Nous nous bornerons, à cet égard, à remarquer que M. Waite touche parfois à des choses dont la portée semble lui échapper : c'est ainsi qu'il lui arrive de parler, à diverses reprises, de choses « substituées », qui peuvent être des paroles ou des objets symboliques ; or, ceci peut se référer, soit aux divers centres secondaires en tant qu'ils sont des images ou des reflets du Centre suprême, soit aux phases successives de l'« obscuration » qui se produit graduellement, en conformité avec les lois cycliques, dans la manifestation de ces mêmes centres par rapport au monde extérieur. D'ailleurs, le premier de ces deux cas rentre d'une certaine façon dans le second, car la constitution même des centres secondaires, correspondant aux formes traditionnelles particulières, quelles qu'elles soient, marque déjà un premier degré d'obscuration vis-à-vis de la tradition primordiale ; en effet, le Centre suprême, dès lors, n'est plus en contact direct avec l'extérieur et le lien n'est maintenu que par l'intermédiaire de centres secondaires. D'autre part, si l'un de ceux-ci vient à disparaître, on peut dire qu'il est en quelque sorte résorbé dans le Centre suprême, dont il n'était qu'une émanation ; ici encore, du reste, il y a des degrés à observer : il peut se faire qu'un tel centre devienne seulement plus caché et plus fermé, et ce fait peut être représenté par le même symbolisme que sa disparition complète, tout éloignement de l'extérieur étant en même temps, et dans une mesure équivalente, un retour vers le Principe. Nous voulons faire ici allusion au symbolisme de la disparition finale du Graal : que celui-ci ait été enlevé au Ciel, suivant certaines

versions, ou qu'il ait été transporté dans le « Royaume du prêtre Jean », suivant certaines autres, cela signifie exactement la même chose, ce dont M. Waite ne semble guère se douter[1]. Il s'agit toujours là de ce même retrait de l'extérieur vers l'intérieur, en raison de l'état du monde à une certaine époque, ou, pour parler plus exactement, de cette portion du monde qui est en rapport avec la forme traditionnelle considérée ; ce retrait ne s'applique d'ailleurs ici qu'au côté ésotérique de la tradition, le côté exotérique étant, dans le cas du christianisme, demeuré sans changement apparent ; mais, c'est précisément par le côté ésotérique que sont établis et maintenus les liens effectifs et conscients avec le Centre suprême. Que quelque chose en subsiste cependant, mais en quelque sorte invisiblement, tant que cette forme traditionnelle demeure vivante, cela doit être nécessairement ; s'il en était autrement, cela reviendrait à dire que l'« esprit » s'en est entièrement retiré et qu'il ne reste plus qu'un corps mort. Il est dit que le Graal ne fut plus vu comme auparavant, mais il n'est pas dit que personne ne le vit plus ; assurément, en principe, tout au moins, il est toujours présent pour ceux qui sont « qualifiés » ; mais, en fait, ceux-là sont devenus de plus en plus rares, au point de ne plus constituer qu'une infime exception ; et, depuis l'époque où l'on dit que les Rose-Croix se retirèrent en Asie, qu'on l'entende littéralement ou symboliquement, quelles possibilités de parvenir à l'initiation effective peuvent-ils encore trouver ouvertes devant eux dans le monde occidental ?

René Guénon.

Mesr, 20 shawâl 1352 H.

[1] De ce qu'une lettre attribuée au prêtre Jean est manifestement apocryphe, M. Waite prétend en conclure à son inexistence, ce qui est une argumentation pour le moins singulière ; la question des rapports de la légende du Graal avec l'ordre du Temple est traitée par lui d'une façon qui n'est guère moins sommaire ; il semble qu'il ait, inconsciemment sans doute, une certaine hâte d'écarter ces choses trop significatives et inconciliables avec son « mysticisme » ; et, d'une façon générale, les versions allemandes de la légende nous paraissent mériter plus de considérations qu'il ne leur en accorde.

Le Voile d'Isis — N° 172, p. 125-131, avril 1934

L'INITIATION ET LES MÉTIERS

Nous avons dit souvent que la conception « profane » des sciences et des arts, telle qu'elle a cours actuellement en Occident, est chose très moderne et implique une dégénérescence par rapport à un état antérieur où les uns et les autres présentaient un caractère tout différent. La même chose peut être dite aussi des métiers ; et, d'ailleurs, la distinction entre les arts et les métiers, ou entre « artiste » et « artisan », est, elle aussi, spécifiquement moderne, comme si elle était née de cette déviation profane et n'avait de sens que par elle. L'*artifex*, pour les anciens, c'est, indifféremment, l'homme qui exerce un art ou un métier ; mais ce n'est, à vrai dire, ni l'artiste ni l'artisan au sens que ces mots ont aujourd'hui ; c'est quelque chose de plus que l'un et que l'autre, parce que, originairement tout au moins, son activité est rattachée à des principes d'un ordre beaucoup plus profond.

Dans toute civilisation traditionnelle, en effet, toute activité de l'homme, quelle qu'elle soit, est toujours considérée comme dérivant essentiellement des principes ; par là, elle est comme « transformée », pourrait-on dire, et, au lieu d'être réduite à ce qu'elle est en tant que simple manifestation extérieure (ce qui est en somme le point de vue profane), elle est intégrée à la tradition et constitue, pour celui qui l'accomplit, un moyen de participer effectivement à celle-ci. Il en est ainsi même au simple point de vue exotérique : si l'on envisage, par exemple, une civilisation telle que la civilisation islamique, ou la civilisation chrétienne du moyen âge, rien n'est plus facile que de se rendre compte du caractère « religieux » qu'y revêtent les actes les plus ordinaires de l'existence. C'est que, là, la religion n'est point quelque chose qui occupe une place à part, sans aucun rapport avec tout le reste, comme elle l'est pour les Occidentaux modernes (pour ceux du moins qui consentent encore à admettre une religion) ; au contraire, elle pénètre toute l'existence de l'être humain, ou, pour mieux dire, tout ce qui constitue cette existence, et en particulier la vie sociale, se trouve comme englobé dans son domaine, si bien que, dans de telles conditions, il ne peut y avoir en réalité rien de « profane », sauf pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, sont en dehors de la tradition, et dont le cas représente alors une simple anomalie. Ailleurs, où il n'y a rien à quoi s'applique proprement le nom de « religion », il n'y en a pas moins une législation traditionnelle et « sacrée » qui, tout en ayant des caractères différents, remplit exactement le même rôle ; ces considérations peuvent donc s'appliquer à toute civilisation traditionnelle sans exception. Mais il y a encore quelque chose de plus : si nous passons de l'exotérisme à l'ésotérisme (nous employons ici ces mots pour plus de commodité, bien qu'ils ne conviennent pas avec une égale rigueur à tous les cas), nous constatons, très généralement, l'existence d'une initiation liée aux métiers et prenant ceux-ci pour base ; c'est donc que ces métiers sont encore susceptibles d'une signification supérieure et plus profonde ; et nous voudrions indiquer comment ils peuvent effectivement fournir une voie d'accès au domaine initiatique.

Ce qui permet le mieux de le comprendre, c'est la notion de ce que la doctrine hindoue appelle *swadharma*, c'est-à-dire l'accomplissement par chaque être d'une activité conforme à sa nature propre ; et c'est aussi par cette notion, ou plutôt par son absence, que se marque le plus nettement le défaut de la conception profane. Dans celle-ci, en effet, un homme peut adopter une profession quelconque, et il peut même en changer à son gré, comme si cette profession était quelque chose de purement extérieur à lui, sans aucun lien réel avec ce qu'il est vraiment, avec ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre. Dans la conception traditionnelle, au contraire, chacun doit normalement remplir la fonction à laquelle il est destiné par sa nature même ; et il ne peut en remplir une autre sans qu'il y ait là un grave désordre, qui aura sa répercussion sur toute l'organisation sociale dont il fait partie ; bien plus, si un tel désordre vient à se généraliser, il en arrivera à avoir des effets sur le milieu cosmique lui-même, toutes choses étant liées entre elles selon de rigoureuses correspondances. Sans insister davantage sur ce dernier point, qui pourrait cependant trouver assez facilement son application aux conditions de l'époque actuelle, nous ferons remarquer que l'opposition des deux conceptions peut, tout au moins sous un certain rapport, être ramenée à celle d'un point de vue « qualitatif » et d'un point de vue « quantitatif » : dans la conception traditionnelle, ce sont les qualités essentielles des êtres qui déterminent leur activité ; dans la conception profane, les individus ne sont plus considérés que comme des « unités » interchangeables, comme s'ils étaient, en eux-mêmes, dépourvus de toute qualité propre. Cette dernière conception, qui tient manifestement de près aux idées modernes d'« égalité » et d'« uniformité » (celle-ci étant littéralement au rebours de l'unité véritable, car elle implique la multiplicité pure et « inorganique » d'une sorte d'« atomisme » social), ne peut logiquement aboutir qu'à l'exercice d'une activité purement « mécanique », dans laquelle il ne subsiste plus rien de proprement humain ; et c'est bien là, en effet, ce que nous pouvons constater de nos jours. Il doit donc être bien entendu que les métiers « mécaniques » des modernes n'étant qu'un produit de la déviation profane, ne sauraient aucunement offrir les possibilités dont nous entendons parler ici ; à vrai dire, ils ne peuvent même pas être considérés comme des métiers, si l'on veut garder à ce mot son sens traditionnel, le seul qui nous intéresse présentement.

Si le métier est quelque chose de l'homme même, et comme une manifestation ou une expansion de sa propre nature, il est facile de comprendre qu'il puisse, comme nous le disions tout à l'heure, servir de base à une initiation, et même qu'il soit, dans la généralité des cas, ce qu'il y a de mieux adapté à cette fin. En effet, si l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de l'individu humain, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut prendre pour point de départ que cet individu tel qu'il est ; de là la diversité des voies initiatiques, c'est-à-dire en somme des moyens mis en œuvre à titre de « supports », en conformité avec la différence des natures individuelles, cette différence intervenant d'ailleurs d'autant moins, par la suite, que l'être avancera davantage dans sa voie. Les moyens ainsi employés ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils correspondent à la nature même des êtres auxquels ils s'appliquent ; et, comme il faut nécessairement procéder du

plus accessible au moins accessible, de l'extérieur à l'intérieur, il est normal de les prendre dans l'activité par laquelle cette nature se manifeste au-dehors. Mais il va de soi que cette activité ne peut jouer un tel rôle qu'en tant qu'elle traduit réellement la nature intérieure ; il y a donc là une véritable question de « qualification », au sens initiatique de ce terme ; et, dans des conditions normales, cette « qualification » devrait être requise pour l'exercice même du métier. Ceci touche en même temps à la différence fondamentale qui sépare l'enseignement initiatique de l'enseignement profane : ce qui est simplement « appris » de l'extérieur est ici sans aucune valeur ; ce dont il s'agit, c'est d'« éveiller » les possibilités latentes que l'être porte en lui-même (et c'est là, au fond, la véritable signification de la « réminiscence » platonicienne).

On peut encore comprendre, par ces dernières considérations, comment l'initiation, prenant le métier pour « support », aura en même temps, et inversement en quelque sorte, une répercussion sur l'exercice de ce métier. L'être, en effet, ayant pleinement réalisé les possibilités dont son activité professionnelle n'est qu'une expression extérieure, et possédant ainsi la connaissance effective de ce qui est le principe même de cette activité, accomplira dès lors consciemment ce qui n'était d'abord qu'une conséquence tout « instinctive » de sa nature ; et ainsi, si la connaissance initiatique est, pour lui, née du métier, celui-ci, à son tour, deviendra le champ d'application de cette connaissance, dont il ne pourra plus être séparé. Il y aura alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite pourra être, non plus seulement l'expression à un degré quelconque et d'une façon plus ou moins superficielle, mais l'expression réellement adéquate de celui qui l'aura conçue et exécutée, ce qui constituera le « chef-d'œuvre » au vrai sens de ce mot.

Ceci, on le voit, est bien loin de la prétendue « inspiration » inconsciente, ou subconsciente si l'on veut, où les modernes veulent voir la marque du véritable artiste, tout en regardant celui-ci comme supérieur à l'artisan, suivant la distinction plus que contestable dont ils ont pris l'habitude. Artiste ou artisan, celui qui agit sous une telle « inspiration » n'est en tout cas qu'un profane ; il montre sans doute par là qu'il porte en lui certaines possibilités, mais, tant qu'il n'en aura pas pris effectivement conscience, même s'il atteint à ce qu'on est convenu d'appeler le « génie », cela n'y changera rien ; et, faute de pouvoir exercer un contrôle sur ces possibilités, ses réussites ne seront en quelque sorte qu'accidentelles, ce qu'on reconnaît d'ailleurs communément en disant que l'« inspiration » fait parfois défaut. Tout ce qu'on peut accorder, pour rapprocher le cas dont il s'agit de celui où intervient une véritable connaissance, c'est que l'œuvre qui, consciemment, ou inconsciemment, découle vraiment de la nature de celui qui l'exécute, ne donnera jamais l'impression d'un effort plus ou moins pénible, qui entraîne toujours quelque imperfection, parce qu'il est chose anormale ; au contraire, elle tirera sa perfection même de sa conformité à la nature, qui impliquera d'ailleurs, d'une façon immédiate et pour ainsi dire nécessaire, son exacte adaptation à la fin à laquelle elle est destinée.

Si maintenant nous voulons définir plus rigoureusement le domaine de ce qu'on peut appeler les initiations de métier, nous dirons qu'elles appartiennent à l'ordre des « petits mystères », se rapportant au développement des possibilités qui relèvent proprement de l'état humain, ce qui n'est pas le but dernier de l'initiation, mais en constitue du moins obligatoirement la première phase. Il faut, en effet, que ce développement soit tout d'abord accompli dans son intégralité, pour permettre ensuite de dépasser cet état humain ; mais, au-delà de celui-ci, il est évident que les différences individuelles, sur lesquelles s'appuient ces initiations de métier, disparaissent entièrement et ne sauraient plus jouer aucun rôle. Comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, les « petits mystères » conduisent à la restauration de ce que les doctrines traditionnelles désignent comme l'« état primordial » ; mais, dès que l'être est parvenu à cet état, qui appartient encore au domaine de l'individualité humaine (et qui est le point de communication de celle-ci avec les états supérieurs), les différenciations qui donnent naissance aux diverses fonctions « spécialisées » ont disparu, bien que toutes ces fonctions y aient également leur source, ou plutôt par cela même ; et c'est bien à cette source commune qu'il s'agit en effet de remonter pour posséder dans sa plénitude tout ce qui est impliqué par l'exercice d'une fonction quelconque.

Si nous envisageons l'histoire de l'humanité telle que l'enseignent les doctrines traditionnelles, en conformité avec les lois cycliques, nous devons dire que, à l'origine, l'homme ayant la pleine possession de son état d'existence, avait naturellement les possibilités correspondant à toutes les fonctions, antérieurement à toute distinction de celles-ci. La division de ces fonctions se produisit dans un stade ultérieur, représentant un état déjà inférieur à l'« état primordial », mais dans lequel chaque être humain, tout en n'ayant plus que certaines possibilités déterminées, avait encore spontanément la conscience effective de ces possibilités. C'est seulement dans une période de plus grande obscuration que cette conscience vint à se perdre ; et, dès lors, l'initiation devint nécessaire pour permettre à l'homme de retrouver, avec cette conscience, l'état antérieur auquel elle est inhérente ; tel est en effet le premier de ses buts, celui qu'elle se propose le plus immédiatement. Cela, pour être possible, implique une transmission remontant, par une « chaîne » ininterrompue, jusqu'à l'état qu'il s'agit de restaurer, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'« état primordial » lui-même ; et encore, l'initiation ne s'arrêtant pas là, et les « petits mystères » n'étant que la préparation aux « grands mystères », c'est-à-dire à la prise de possession des états supérieurs de l'être, il faut remonter au-delà même des origines de l'humanité. En effet, il n'y a pas de véritable initiation, même au degré le plus inférieur et le plus élémentaire, sans intervention d'un élément « non humain », qui est, suivant ce que nous avons exposé précédemment en d'autres articles, l'« influence spirituelle » communiquée régulièrement par le rite initiatique. S'il en est ainsi, il n'y a évidemment pas lieu de rechercher « historiquement » l'origine de l'initiation, question qui apparaît dès lors comme dépourvue de sens, ni d'ailleurs l'origine des métiers, des arts et des sciences, envisagés dans leur conception traditionnelle et « légitime », car tous, à travers des différenciations et des adaptations multiples, mais secondaires, dérivent

pareillement de l'« état primordial », qui les contient tous en principe, et, par là, ils se relient aux autres ordres d'existence, au-delà de l'humanité même, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'ils puissent, chacun à son rang et selon sa mesure, concourir effectivement à la réalisation du plan du Grand Architecte de l'Univers.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^o 173, p. 173-177, mai 1934

« VERBUM, LUX ET VITA »

Au cours de notre récente étude sur *Kundalinî-Yoga*[1], nous avons été amenés à signaler l'étroite connexion qui existe, au point de vue cosmogonique, entre le son et la lumière ; et nous avons rappelé à ce propos l'association et même l'identification établie, au début de l'Évangile de saint Jean, entre les termes *Verbum*, *Lux et Vita*. Nous nous proposons de donner sur ce point quelques indications plus développées, sans pourtant prétendre traiter complètement un sujet qui touche, directement ou indirectement, à une multitude d'autres questions plus ou moins complexes, comme on peut facilement s'en rendre compte par une étude, si sommaire soit-elle, de ce qui s'y rapporte dans les différentes doctrines traditionnelles.

On sait que la doctrine hindoue affirme la primordialité du son parmi les qualités sensibles, comme correspondant à l'Ether parmi les éléments ; mais, en même temps que cette affirmation, ainsi énoncée, se réfère immédiatement au monde corporel, elle est susceptible de transposition dans d'autres domaines, car elle ne fait en réalité que traduire, à l'égard de ce monde corporel qui ne représente en somme qu'un simple cas particulier, le processus même de la manifestation universelle. Si l'on envisage celle-ci dans son intégralité, cette même affirmation devient celle de la production de toutes choses, dans quelque état que ce soit, par le Verbe ou la Parole divine, qui est ainsi au commencement ou au principe de toute manifestation. C'est là ce qu'on trouve aussi expressément indiqué au début de la *Genèse* hébraïque ; et l'on y voit que la première parole proférée, comme point de départ de la manifestation, est le *Fiat Lux*, par lequel est illuminé et organisé le chaos des possibilités ; ceci établit précisément le rapport direct qui existe, dans l'ordre principiel, entre ce qui peut être désigné analogiquement comme le son et la lumière, c'est-à-dire en somme ce dont le son et la lumière sont les expressions respectives dans notre monde.

Ici, il y a lieu de faire une remarque importante : le verbe *amar*, qui est employé dans le texte biblique, et qu'on traduit habituellement par « dire », a pour sens principal, en hébreu comme en arabe, celui de « commander » ou d'« ordonner » ; la Parole divine est l'« ordre » (*amr*) par lequel est effectuée la création, c'est-à-dire la production de la manifestation universelle. Selon la tradition islamique également, la première création est celle de la Lumière (*En-Nûr*), qui est dite *min amri'Llah*, issue directement de l'ordre divin ; et cette création se situe, si l'on peut dire, dans le « monde », c'est-à-dire l'état ou le degré d'existence, qui, pour cette raison, est appelé *âlam el-amr*, et qui constitue à proprement parler le « monde spirituel ». En effet, la Lumière intelligible est l'essence (*dhât*) de l'« Esprit » (*Er-Rûh*), et celui-ci, lorsqu'il est envisagé au sens

[1] Voir *Le Voile d'Isis*, n^o de novembre 1933.

universel, s'identifie à la Lumière elle-même ; c'est pourquoi les expressions *En-Nûr el-muhammadi* et *Er-Rûh el-muhammadiyah* sont équivalentes, l'une et l'autre désignant la forme principielle et totale de l'« Homme Universel[1] », qui est *awwal khalqi'Llah*, « le premier de la création divine ». C'est là le véritable « Cœur du Monde », dont l'expansion produit la manifestation de tous les êtres, tandis que sa contraction les ramène finalement à leur Principe ; et ainsi il est à la fois « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création, comme *Allah* Lui-même est « le Premier et le Dernier » au sens absolu. « Cœur des cœurs et Esprit des esprits » (*Qalbul-qulûbi wa Rûhul-arwâh*), c'est en son sein que se différencient les « esprits » particuliers, les anges (*el-malaïkah*) et les « esprits séparés » (*el-arwâh el-mujarradah*), qui sont ainsi formés de la Lumière primordiale comme de leur unique essence, sans mélange des éléments représentant les conditions déterminantes des degrés inférieurs de l'existence[2].

Si maintenant nous passons à la considération plus particulière de notre « monde », c'est-à-dire du degré d'existence auquel appartient l'état humain, nous devons y trouver, comme « centre », un principe correspondant à ce « Cœur universel » et qui n'en soit en quelque sorte que la spécification par rapport à l'état dont il s'agit. C'est ce principe que la doctrine hindoue désigne comme *Hiranyagarbha* : il est un aspect de *Brahmâ*, c'est-à-dire du Verbe producteur de la manifestation, et, en même temps, il est aussi « Lumière », comme l'indique la désignation de *Taijasa* donnée à l'état subtil qui constitue son propre « monde », et dont il contient en lui-même toutes les possibilités[3]. C'est ici que nous trouvons le troisième des termes que nous mentionnions au début : cette Lumière cosmique, pour les êtres manifestés dans ce domaine, et en conformité avec leurs conditions particulières d'existence, apparaît comme « Vie » ; *Et Vita erat Lux hominum*, dit, exactement dans ce sens, l'Évangile de saint Jean. *Hiranyagarbha* est donc, sous ce rapport, comme le « principe vital » de ce monde tout entier, et c'est pourquoi il est dit *jîva-ghana* ; le mot *ghana* indique qu'on retrouve ici cette forme « globale » principielle dont nous parlions plus haut, de telle sorte que la « Vie » y apparaît comme une image ou une réflexion de l'« Esprit » à un certain niveau de manifestation[4] ; et cette même forme est encore celle de l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*), dont *Hiranyagarbha* est le « germe » vivifiant.

Dans un certain état, correspondant à cette première modalité subtile de l'ordre humain qui constitue proprement le monde de *Hiranyagarbha*, l'être se sent lui-même comme une vague de l'« Océan primordial », sans qu'il soit possible de dire si cette vague est une vibration sonore ou une onde lumineuse ; elle est, en réalité, à

[1] Voir Le Symbolisme de la Croix, p. 44.
[2] Il est facile de voir que ce dont il s'agit ici peut être identifié au domaine de la manifestation supra-individuelle.
[3] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XIV. — Dans le nom même de *Hiranyagarbha*, cette nature lumineuse est nettement indiqués, car la lumière est symbolisée par l'or (*hiranya*), qui est lui-même « lumière minérale », et qui correspond analogiquement, parmi les métaux, au soleil parmi les planètes ; et l'on sait que le soleil est aussi une des figures du « Cœur du Monde ».
[4] Cette remarque peut aider à définir les rapports de l'« esprit » (*er-rûh*) et de l'« âme » (*en-nefs*), celle-ci étant proprement le « principe vital » de chaque être particulier.

la fois l'une et l'autre, indissolublement unies en principe, au delà de toute différenciation qui ne se produit qu'à un stade ultérieur dans le développement de la manifestation. Nous parlons ici analogiquement, bien entendu, car il est évident que, dans l'état subtil, il ne saurait être question du son et de la lumière au sens ordinaire, c'est-à-dire en tant que qualités sensibles, mais seulement de ce dont ils procèdent respectivement ; et, d'autre part, la vibration ou l'ondulation, dans son acception littérale, n'est qu'un mouvement qui, comme tel, implique nécessairement les conditions d'espace et de temps qui sont propres au domaine de l'existence corporelle ; mais l'analogie n'en est pas moins exacte, et elle est d'ailleurs ici le seul mode d'expression possible. L'état dont il s'agit est donc en relation directe avec le principe même de la Vie[1] ; on en retrouve comme une image dans les manifestations essentielles de la vie organique elle-même, tant dans les pulsations du cœur que dans les mouvements alternés de la respiration ; et nous indiquerons, sans pouvoir présentement y insister davantage, que là est le véritable fondement des multiples applications de la « science du rythme ». Celle-ci comprend naturellement la *mantra-vidyâ*, qui correspond ici à l'aspect « sonique » ; et, d'autre part, l'aspect « lumineux » apparaissant plus particulièrement dans les *nâdîs* de la « forme subtile » (*sûkshma-sharîra*), on peut voir sans difficulté la relation de tout ceci avec la double nature de *Kundalinî*, qui, en même temps, réside dans l'être humain comme « force vitale[2] ». Ainsi, nous retrouvons les trois termes *Verbum*, *Lux et Vita*, inséparables entre eux au principe même de l'état humain ; et, sur ce point comme sur tous les autres, nous constatons le parfait accord des différentes doctrines traditionnelles, qui ne sont que les expressions diverses de la Vérité une.

René Guénon.

[1] Ceci, dans la tradition islamique, se réfère plus spécialement à l'aspect ou attribut exprimé par le nom divin *El-Hayy*, qu'on traduit ordinairement par « le Vivant », mais qu'on pourrait rendre beaucoup plus exactement par « le Vivificateur ».

[2] Nous rappellerons encore ici le rapport étroit qui existe, dans le symbolisme, entre le serpent, par lequel est représentée *Kundalinî*, et l'« Œuf du Monde » auquel nous faisions allusion tout à l'heure à propos de *Hiranyagarbha*.

Le Voile d'Isis — N^o 174, p. 213-217, juin 1934

DE LA MORT INITIATIQUE

La question de ce qu'on appelle la « mort initiatique », comme presque toutes celles du même ordre, semble fort peu comprise de ceux de nos contemporains qui ont la prétention de traiter de ces choses ; ainsi, il nous arrive fréquemment de rencontrer, à ce propos, une expression comme celle de « mort fictive », qui témoigne de la plus complète incompréhension. Ceux qui s'expriment ainsi ne voient évidemment que l'extériorité du rite, et n'ont aucune idée des effets qu'il doit produire sur ceux qui sont vraiment « qualifiés » ; autrement, ils se rendraient compte que cette « mort », bien loin d'être « fictive », est au contraire, en un sens, plus réelle même que la mort entendue au sens ordinaire du mot, car il est évident que le profane qui meurt ne devient pas initié par là même, et la distinction de l'ordre profane et de l'ordre initiatique est, à vrai dire, la seule qui dépasse les contingences inhérentes aux états particuliers de l'être et qui ait, par conséquent, une valeur profonde et permanente au point de vue universel. Nous nous contenterons de rappeler, à cet égard, que toutes les traditions insistent sur la différence essentielle qui existe dans les états posthumes de l'être humain selon qu'il s'agit du profane ou de l'initié ; si les conséquences de la mort, prise dans son acception habituelle, sont ainsi conditionnées par cette distinction, c'est donc que le changement qui donne accès à l'ordre initiatique correspond à un degré supérieur de réalité.

Il est bien entendu que le mot de « mort » doit être pris ici dans son sens le plus général, suivant lequel nous pouvons dire que tout changement d'état, quel qu'il soit, est à la fois une mort et une naissance, selon qu'on l'envisage d'un côté ou de l'autre : mort par rapport à l'état antécédent, naissance par rapport à l'état conséquent. L'initiation est généralement décrite comme une « seconde naissance », ce qu'elle est en effet ; mais cette « seconde naissance » implique nécessairement la mort au monde profane et la suit en quelque sorte immédiatement, puisque ce ne sont là que les deux faces d'un même changement d'état. Quant au symbolisme du rite, il sera basé sur l'analogie qui existe entre tous les changements d'état ; en raison de cette analogie, la mort et la naissance au sens ordinaire symbolisent elles-mêmes la mort et la naissance initiatiques, les images qui leur sont empruntées étant transposées par le rite dans un autre ordre de réalité. Il y a lieu de remarquer notamment, à ce sujet, que tout changement d'état doit être considéré comme s'accomplissant dans les ténèbres, ce qui donne l'explication du symbolisme de la couleur noire en rapport avec ce dont il s'agit[1] : le candidat à l'initiation doit passer par l'obscurité complète avant d'accéder à la « Vraie Lumière ». C'est dans cette phase d'obscurité que s'effectue ce qui est désigné

[1] Cette explication convient également en ce qui concerne les phases du « Grand Œuvre » hermétique, qui correspondent strictement à celles de l'initiation.

comme la « descente aux Enfers », dont nous avons traité amplement ailleurs[1] : c'est, pourrait-on dire, comme une sorte de « récapitulation » des états antécédents, par laquelle les possibilités du domaine profane seront définitivement épuisées, afin que l'être puisse dès lors développer librement les possibilités d'ordre supérieur qu'il porte en lui, et dont la réalisation appartient proprement au domaine initiatique.

D'autre part, puisque des considérations similaires sont applicables à tout changement d'état, et que les degrés ultérieurs et successifs de l'initiation correspondent naturellement aussi à des changements d'état, on peut dire qu'il y aura encore, pour l'accession à chacun d'eux, mort et naissance, bien que la « coupure », s'il est permis de s'exprimer ainsi, soit moins nette et d'une importance moins fondamentale que pour l'initiation première, c'est-à-dire pour le passage de l'ordre profane à l'ordre initiatique. D'ailleurs, il va de soi que les changements subis par l'être au cours de son développement sont réellement en multitude indéfinie ; les degrés initiatiques conférés rituéliquement, dans quelque forme traditionnelle que ce soit, ne peuvent donc correspondre qu'à une sorte de classification générale des principales étapes à parcourir, et chacun d'eux peut résumer en lui-même tout un ensemble d'étapes secondaires et intermédiaires. Mais il est, dans ce processus, un point plus particulièrement important, où le symbolisme de la mort doit apparaître de nouveau de la façon la plus explicite ; et ceci demande encore quelques explications.

La « seconde naissance », entendue comme correspondant à l'initiation première, est proprement ce qu'on peut appeler une « régénération psychique » ; et c'est en effet dans l'ordre psychique, c'est-à-dire dans l'ordre où se situent les modalités subtiles de l'être humain, que doivent s'effectuer les premières phases du développement initiatique ; mais celles-ci ne constituent pas un but en elles-mêmes, et elles ne sont encore que préparatoires par rapport à la réalisation de possibilités d'un ordre plus élevé, nous voulons dire de l'ordre Spirituel au vrai sens de ce mot. Le point du processus initiatique auquel nous venons de faire allusion est donc celui qui marquera le passage de l'ordre psychique à l'ordre spirituel ; et ce passage pourra être regardé plus spécialement comme constituant une « seconde mort » et une « troisième naissance[2] ». Il convient d'ajouter que cette « troisième naissance » sera représentée plutôt comme une « résurrection » que comme une naissance ordinaire, parce qu'il ne s'agit plus ici d'un « commencement » au même sens que lors de l'initiation première ; les possibilités déjà développées, et acquises une fois pour toutes, devront se retrouver après ce passage, mais « transformées », d'une façon analogue à celle dont le « corps glorieux » ou « corps de résurrection » représente la « transformation » des possibilités humaines, au delà des conditions limitatives qui définissent le mode d'existence de l'individualité comme telle.

[1] Voir L'Ésotérisme de Dante.
[2] Dans le symbolisme maçonnique, ceci correspond à l'initiation au grade de Maître.

La question, ainsi ramenée à l'essentiel, est en somme assez simple ; ce qui la complique, ce sont, comme il arrive presque toujours, les confusions que l'on commet en y mêlant des considérations qui se rapportent en réalité à tout autre chose. C'est ce qui se produit notamment au sujet de la « seconde mort », à laquelle beaucoup prétendent attacher une signification particulièrement fâcheuse, parce qu'ils ne savent pas faire certaines distinctions essentielles entre les divers cas où cette expression peut être employée. « La seconde mort », d'après ce que nous venons de dire, n'est autre chose que la « mort psychique » ; on peut envisager ce fait comme susceptible de se produire, à plus ou moins longue échéance après la mort corporelle, pour l'homme ordinaire, en dehors de tout processus initiatique ; mais alors cette « seconde mort » ne donnera pas accès au domaine spirituel, et l'être, sortant de l'état humain, passera simplement à un autre état individuel de manifestation. Il y a là une éventualité redoutable pour le profane, qui a tout avantage à être maintenu dans ce que nous avons appelé les « prolongements » de l'état humain, ce qui est d'ailleurs, dans toutes les traditions, la principale raison d'être des rites funéraires. Mais il en va tout autrement pour l'initié, puisque celui-ci ne réalise les possibilités mêmes de l'état humain que pour arriver à le dépasser, et qu'il doit nécessairement sortir de cet état, sans d'ailleurs avoir besoin pour cela d'attendre la dissolution de l'apparence corporelle, pour passer aux états supérieurs.

Ajoutons encore, pour n'omettre aucune possibilité, qu'il est un autre aspect défavorable de la « seconde mort », qui se rapporte à la « contre-initiation » ; celle-ci, en effet, imite dans ses phases l'initiation véritable, mais ses résultats sont en quelque sorte au rebours de celle-ci, et, évidemment, elle ne peut en aucun cas conduire au domaine spirituel. Lorsque l'être qui suit cette voie arrive à la « mort psychique », il se trouve dans une situation non pas exactement semblable à celle du profane, mais pire encore à certains égards, en raison du développement qu'il a donné aux possibilités inférieures de l'ordre subtil ; mais nous n'y insisterons pas davantage, car c'est là un cas qui ne peut présenter d'intérêt qu'à un point de vue très spécial, et qui, en tout état de cause, n'a absolument rien à voir avec la véritable initiation. Le sort des « magiciens noirs », comme on dit communément, ne regarde qu'eux-mêmes, et il serait pour le moins inutile de fournir un aliment aux divagations plus ou moins fantastiques auxquelles ce sujet ne donne lieu que trop souvent déjà ; il ne convient de s'occuper d'eux que pour dénoncer leurs méfaits lorsque les circonstances l'exigent, et pour s'y opposer dans la mesure du possible ; et malheureusement, à une époque comme la nôtre, ces méfaits sont singulièrement plus étendus que ne sauraient l'imaginer ceux qui n'ont pas eu l'occasion de s'en rendre compte directement.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 175, p. 249-254, juillet 1934

DU PRÉTENDU « EMPIRISME » DES ANCIENS

Nous avons déjà, en maintes occasions, expliqué la différence fondamentale existant dans la nature des sciences chez les anciens et chez les modernes, différence qui est celle des sciences traditionnelles et des sciences profanes ; mais c'est là une question sur laquelle tant d'erreurs sont répandues qu'on ne saurait y revenir avec trop d'insistance. C'est ainsi que nous voyons souvent affirmer, comme une chose qui ne saurait faire aucun doute, que la science des anciens était purement « empirique », ce qui, au fond, revient à dire qu'elle n'était pas même une science à proprement parler, mais seulement une sorte de connaissance toute pratique et utilitaire. Or il est facile de constater que, tout au contraire, les préoccupations de cet ordre n'ont jamais tenu tant de place que chez les modernes, et aussi, sans même remonter plus loin que l'antiquité dite « classique », que tout ce qui relevait de l'expérimentation était considéré par les anciens comme ne pouvant constituer qu'une connaissance d'un degré très inférieur. Nous ne voyons pas très bien comment tout cela peut se concilier avec la précédente affirmation ; et, par une singulière inconséquence, ceux mêmes qui formulent celle-ci ne manquent presque jamais, par ailleurs, de reprocher aux anciens leur dédain de l'expérience !

La source de l'erreur dont il s'agit, comme d'une multitude d'autres, c'est la conception « évolutionniste » ou « progressiste » : on veut, en vertu de celle-ci, que toute connaissance ait commencé par être à un état rudimentaire, à partir duquel elle se serait développée et élevée peu à peu ; on postule une sorte de grossière simplicité primitive, qui, bien entendu, ne peut être l'objet d'aucune constatation ; et l'on prétend tout faire partir d'en bas, comme s'il n'était pas contradictoire d'admettre que le supérieur puisse sortir de l'inférieur. Une telle conception n'est pas simplement une erreur quelconque, mais constitue proprement une « contre-vérité » ; nous voulons dire par là qu'elle va exactement au rebours de la vérité, par un étrange renversement qui est bien caractéristique de l'esprit moderne. La vérité, c'est qu'il y a eu au contraire, depuis les origines, une sorte de dégradation ou de « descente » continuelle, allant de la spiritualité vers la matérialité, c'est-à-dire du supérieur vers l'inférieur, et se manifestant dans tous les domaines de l'activité humaine, et que de là sont nées, à des époques assez récentes, les sciences profanes, séparées de tout principe transcendant, et justifiées uniquement par les applications pratiques auxquelles elles donnent lieu, car c'est là, en somme, tout ce qui intéresse l'homme moderne, qui ne se soucie guère de connaissance pure, et qui, en parlant des anciens comme nous le disions tout à l'heure, ne fait que leur attribuer ses propres tendances[1], parce qu'il ne conçoit même pas qu'ils aient pu en avoir de toutes différentes, pas plus qu'il ne conçoit qu'il puisse exister des sciences tout

[1] C'est par une illusion du même genre que les modernes, parce qu'ils sont mus surtout par des motifs « économiques », prétendent expliquer tous les événements historiques en les rapportant à des causes de cet ordre.

autres, par leur objet et par leur méthode, que celles qu'il cultive lui-même de façon exclusive.

Cette même erreur implique aussi l'« empirisme » entendu au sens où ce mot désigne une théorie philosophique, c'est-à-dire l'idée, très moderne aussi, que toute connaissance dérive entièrement de l'expérience, et plus précisément de l'expérience sensible ; ce n'est d'ailleurs là, en réalité, qu'une des formes de l'affirmation que tout vient d'en bas. Il est clair que, en dehors de cette idée préconçue, il n'y a aucune raison de supposer que le premier état de toute connaissance a dû être un état « empirique » ; ce rapprochement entre les deux sens du même mot n'a certes rien de fortuit, et nous pourrions dire que c'est l'« empirisme » philosophique des modernes qui les porte à attribuer aux anciens un « empirisme » de fait. Or nous devons avouer que nous n'avons jamais pu arriver à comprendre même la possibilité d'une telle conception, tellement elle nous paraît aller à l'encontre de toute évidence : qu'il y ait des connaissances qui ne viennent point des sens, c'est là, purement et simplement, une question de fait ; mais les modernes, qui prétendent ne s'appuyer que sur les faits, les méconnaissent ou les nient volontiers quand ils ne s'accordent pas avec leurs théories. En somme, l'existence de cette conception « empiriste » prouve simplement, chez ceux qui l'ont émise et chez ceux qui l'acceptent, la disparition complète de certaines facultés d'ordre supra-sensible, à commencer, cela va de soi, par la pure intuition intellectuelle[1].

Les sciences telles que les comprennent les modernes, c'est-à-dire les sciences profanes, ne supposent effectivement, d'une façon générale, rien de plus ni d'autre qu'une élaboration rationnelle de données sensibles ; ce sont donc elles qui sont véritablement « empiriques » quant à leur point de départ ; et l'on pourrait dire que les modernes confondent indûment ce point de départ de leurs sciences avec l'origine de toute science. Encore y a-t-il parfois, même dans leurs sciences, comme des vestiges amoindris ou altérés de connaissances anciennes, dont la nature réelle leur échappe ; et nous pensons surtout ici aux sciences mathématiques, dont les notions essentielles ne sauraient être tirées de l'expérience sensible ; les efforts de certains philosophes pour expliquer « empiriquement » l'origine de ces notions sont parfois d'un comique irrésistible ! Et, si certains sont tentés de protester quand nous parlons d'amoindrissement ou d'altération, nous leur demanderons de comparer à cet égard, par exemple, la science traditionnelle des nombres à l'arithmétique profane ; ils pourront sans doute assez facilement comprendre par là ce que nous voulons dire.

D'ailleurs, la plupart des sciences profanes ne doivent réellement leur origine qu'à des débris ou, pourrait-on dire, à des résidus de sciences traditionnelles incomprises : nous avons cité ailleurs, comme particulièrement caractéristique,

[1] Disparition de ces facultés quant à leur exercice effectif, bien entendu, car elles subsistent malgré tout à l'état latent en tout être humain ; mais cette sorte d'atrophie peut atteindre un tel degré que leur manifestation devienne complètement impossible, et c'est bien là ce que nous constatons chez la grande majorité de nos contemporains.

l'exemple de la chimie, issue, non point de l'alchimie véritable, mais de sa dénaturation par les « souffleurs », c'est-à-dire par des profanes qui, ignorant le vrai sens des symboles hermétiques, les prirent dans une acception grossièrement littérale. Nous avons cité aussi le cas de l'astronomie, qui ne représente que la partie matérielle de l'ancienne astrologie, isolée de tout ce qui constituait l'« esprit » de cette science, et qui est irrémédiablement perdu pour les modernes, lesquels s'en vont répétant niaisement que l'astronomie fut découverte, de façon tout « empirique », par des « bergers chaldéens », sans se douter que le nom des Chaldéens était en réalité la désignation d'une caste sacerdotale ! On pourrait multiplier les exemples du même genre, établir une comparaison entre les cosmogonies sacrées et la théorie de la « nébuleuse » et autres hypothèses similaires, ou encore, dans un autre ordre d'idées, montrer la dégénérescence de la médecine à partir de son ancienne dignité d'« art sacerdotal », et ainsi de suite. La conclusion serait toujours la même : des profanes se sont emparés illégitimement de fragments de connaissances dont ils ne pouvaient saisir ni la portée ni la signification, et ils en ont formé des sciences soi-disant indépendantes, qui valent tout juste ce qu'ils valaient eux-mêmes ; la science moderne, qui est sortie de là, n'est donc proprement que la science des ignorants[1].

Les sciences traditionnelles, comme nous l'avons dit bien souvent, sont essentiellement caractérisées par leur rattachement aux principes transcendants, dont elles dépendent strictement à titre d'applications plus ou moins contingentes, et c'est bien là tout le contraire de l'« empirisme » ; mais les principes échappent nécessairement aux profanes, et c'est pourquoi ceux-ci, fussent-ils des savants modernes, ne peuvent jamais être au fond que des « empiriques ». Depuis que, par suite de la dégradation à laquelle nous faisions allusion précédemment, les hommes ne sont plus tous pareillement qualifiés pour toute connaissance, c'est-à-dire tout au moins depuis le début du *Kali-Yuga*, il y a forcément des profanes ; mais, pour que leur science tronquée et faussée ait pu se faire prendre au sérieux et se donner pour ce qu'elle n'est pas, il a fallu que la vraie connaissance disparaisse, avec les organisations initiatiques qui étaient chargées de la conserver et de la transmettre, et c'est là précisément ce qui est arrivé dans le monde occidental au cours des derniers siècles.

Nous ajouterons encore que, dans la façon dont les modernes envisagent les connaissances des anciens, on voit apparaître nettement cette négation de tout élément « supra-humain » qui fait le fond de l'esprit antitraditionnel, et qui n'est, somme toute, qu'une conséquence directe de l'ignorance profane. Non seulement on réduit tout à des proportions purement humaines, mais, du fait de ce renversement de toutes choses qu'entraîne la conception « évolutionniste », on va jusqu'à mettre de l'« infra-humain » à l'origine ; et le plus grave est que, aux yeux de nos contemporains, ces choses semblent aller de soi : on en est arrivé à les énoncer comme si elles ne pouvaient pas même être contestées, et à présenter

[1] Par une curieuse ironie des choses, le « scientisme » de notre époque tient par-dessus tout à se proclamer « laïque », sans s'apercevoir que c'est là, tout simplement, l'aveu explicite de cette ignorance.

comme des « faits » les hypothèses les moins fondées, parce qu'on n'a même plus l'idée qu'il puisse en être autrement ; c'est là le plus grave, disons-nous, parce que c'est ce qui peut faire craindre que, parvenue à un tel point, la déviation de l'esprit moderne ne soit tout à fait irrémédiable.

Ces considérations pourront encore aider à comprendre pourquoi il est absolument vain de chercher à établir un accord ou un rapprochement quelconque entre les connaissances traditionnelles et les connaissances profanes, et pourquoi les premières n'ont pas à demander aux secondes une « confirmation » dont, en elles-mêmes, elles n'ont d'ailleurs nul besoin. Si nous y insistons, c'est que nous savons combien cette façon de voir est répandue aujourd'hui chez ceux qui ont quelque idée des doctrines traditionnelles, mais une idée « extérieure », si l'on peut dire, et insuffisante pour leur permettre d'en pénétrer la nature profonde, ainsi que pour les empêcher d'être illusionnés par le prestige trompeur de la science moderne et de ses applications pratiques. Ceux-là, en mettant ainsi sur le même plan des choses qui ne sont nullement comparables, ne perdent pas seulement leur temps et leurs efforts ; ils risquent encore de s'égarer et d'égarer les autres dans toutes sortes de fausses conceptions ; et les multiples variétés de l'« occultisme » sont là pour montrer que ce danger n'est que trop réel.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^os^ 176-177, p. 289-296, août-septembre 1934

LE SOUFISME

Sous le titre *Islamic Sufism*, Sirdar Ikbal Ali Shah a fait paraître récemment un volume[1] qui n'est pas, comme on pourrait le croire, un traité plus ou moins complet et méthodique sur le sujet, mais plutôt un recueil d'études dont certaines se rapportent à des questions d'ordre général, tandis que d'autres traitent de points beaucoup plus particuliers, notamment en ce qui concerne les *turuq* les plus répandues actuellement dans l'Inde, comme les *Naqshabendiyah* et les *Chishtiyah*. Bien que ces dernières études ne soient pas ce qu'il y a de moins intéressant dans cet ouvrage, il n'est pas dans notre intention d'y insister ici, et nous pensons préférable d'examiner plutôt ce qui touche plus directement aux principes, ce qui nous sera en même temps une occasion de rappeler et de préciser des indications que nous avons déjà données en diverses autres circonstances[2].

Tout d'abord, le titre même appelle une observation : pourquoi *Islamic Sufism*, et n'y a-t-il pas là une sorte de pléonasme ? Assurément, en arabe, on doit dire *Taçawwuf islâmi*, car le terme *Taçawwuf* désigne généralement toute doctrine d'ordre ésotérique ou initiatique, à quelque forme traditionnelle qu'elle se rattache ; mais le mot « Soufisme », dans les langues occidentales, n'est pas véritablement une traduction de *Taçawwuf*, il est simplement une sorte de terme conventionnel forgé pour désigner spécialement l'ésotérisme islamique. Il est vrai que l'auteur explique son intention : il a voulu, en ajoutant l'adjectif « islamique », éviter toute confusion avec d'autres choses qui sont parfois qualifiées aussi de « Soufisme » par ignorance ; mais doit-on tenir compte à ce point de l'abus qui est fait des mots, particulièrement à une époque désordonnée comme celle où nous vivons ? Il est certes nécessaire de mettre en garde contre les théories et contre les organisations qui se parent indûment de titres qui ne leur appartiennent point ; mais, cette précaution prise, rien n'empêche d'employer les mots en leur gardant leur sens normal et légitime ; et d'ailleurs, s'il en était autrement, il en est sans doute bien peu dont on pourrait encore se servir.

D'autre part, quand l'auteur déclare qu'« il n'y a pas de forme de Soufisme autre qu'islamique », il nous semble qu'il y a là une équivoque : s'il entend parler proprement de « Soufisme », la chose va de soi ; mais, s'il veut dire *Taçawwuf* au sens arabe du mot, il faut y comprendre les formes initiatiques qui existent dans toutes les doctrines traditionnelles, et non pas seulement dans la doctrine islamique. Pourtant, cette affirmation, même avec une telle généralité, est vraie en un sens : toute forme initiatique régulière, en effet, implique essentiellement, en premier lieu,

[1] Rider and C^o^., éditeurs, Londres.

[2] Nous ferons tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, une critique de détail, mais qui a cependant son importance : la transcription des mots arabes, dans ce livre, est très défectueuse, et surtout, dans les citations, ils sont presque toujours séparés d'une façon fautive qui les rend bien difficilement intelligibles ; il est à souhaiter que ce défaut soit soigneusement corrigé dans une édition ultérieure.

la conscience de l'Unité principielle, et, en second lieu, la reconnaissance de l'identité foncière de toutes les traditions, dérivées d'une source unique, et, par conséquent, de l'inspiration de tous les Livres sacrés ; or c'est là, au fond, le strict équivalent des deux articles de la *shahâdah*. On peut donc dire que tout *mutaçawwuf* à quelque forme qu'il se rattache, est réellement *moslem*, au moins de façon implicite ; il suffit pour cela d'entendre le mot *Islâm* dans toute l'universalité qu'il comporte ; et nul ne peut dire que ce soit là une extension illégitime de sa signification, car alors il deviendrait incompréhensible que le *Qorân* même applique ce mot aux formes traditionnelles antérieures à celle qu'on appelle plus spécialement islamique : en somme, c'est, dans son sens premier, un des noms de la Tradition orthodoxe sous toutes ses formes, celles-ci procédant toutes pareillement de l'inspiration prophétique, et les différences n'étant dues qu'à l'adaptation nécessaire aux circonstances de temps et de lieu. Cette adaptation, d'ailleurs, n'affecte réellement que le côté extérieur, ce que nous pouvons appeler la *shariyah* (ou ce qui en constitue l'équivalent) ; mais le côté intérieur, ou la *haqîqah*, est indépendant des contingences historiques et ne peut être soumis à de tels changements ; aussi est-ce par là que, sous la multiplicité des formes, l'unité essentielle subsiste effectivement. Malheureusement, dans l'ouvrage dont il s'agit, nous ne trouvons nulle part une notion suffisamment nette des rapports de la *shariyah* et de la *haqîqah*, ou, si l'on veut, de l'exotérisme et de l'ésotérisme ; et, quand nous voyons, dans certains chapitres, des points de doctrine et de pratique appartenant à l'Islamisme le plus exotérique présentés comme s'ils relevaient proprement du « Soufisme », nous ne pouvons nous empêcher de craindre qu'il n'y ait, dans la pensée de l'auteur, quelque confusion entre deux domaines qui doivent toujours demeurer parfaitement distincts, ainsi que nous l'avons souvent expliqué. L'exotérisme d'une certaine forme traditionnelle est bien, pour les adhérents de celle-ci, le support indispensable de l'ésotérisme, et la négation d'un tel lien entre l'un et l'autre n'est que le fait de quelques écoles plus ou moins hétérodoxes ; mais l'existence de ce rapport n'empêche point les deux domaines d'être radicalement différents : religion et législation d'une part, initiation de l'autre, ne procèdent pas par les mêmes moyens et ne visent pas au même but.

Quant à l'origine du « Soufisme », au sens habituel de ce mot, nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur pour penser qu'elle est proprement islamique et procède directement de l'enseignement même du Prophète, à qui remonte en définitive toute *silsilah* authentique. C'est dire que quiconque adhère réellement à la tradition ne saurait accepter les vues des historiens profanes qui prétendent rapporter cette origine à une influence étrangère, soit néoplatonicienne, soit persane et indienne ; c'est là encore un point que nous avons suffisamment traité à diverses reprises pour n'avoir pas à y insister davantage maintenant[1]. Même si certaines *turuq* ont réellement « emprunté », et mieux vaudrait dire « adapté », quelques détails de leurs méthodes particulières (quoique les similitudes puissent tout aussi

[1] L'auteur fait remarquer justement, à ce propos, que quelques-uns des Soufis les plus éminents, comme Mohyiddin ibn Arabi, Omar ibn El-Fârid, et sans doute aussi Dhûn-Nûn El-Miçri, n'eurent jamais le moindre contact avec la Perse ni avec l'Inde.

bien s'expliquer par la possession des mêmes connaissances, notamment en ce qui concerne la « science du rythme » dans ses différentes branches), cela n'a qu'une importance bien secondaire ; le Soufisme même est arabe avant tout, et sa forme d'expression, dans tout ce qu'elle a de vraiment essentiel, est étroitement liée à la constitution de la langue arabe, comme celle de la *Qabbalah* juive l'est à la constitution de la langue hébraïque ; il est arabe comme le *Qorân* lui-même, dans lequel il a ses principes directs, comme la *Qabbalah* a les siens dans la *Thorah* ; mais encore faut-il, pour les y trouver, que le *Qorân* soit compris et interprété suivant les *haqâïq*, et non pas simplement par les procédés linguistiques, logiques et théologiques des *ulamâ ez-zâher* (littéralement « savants de l'extérieur », ou docteurs de la *shariyah*, dont la compétence ne s'étend qu'au domaine exotérique).

Peu importe d'ailleurs, à cet égard, que le mot *Sufi* lui-même et ses dérivés (*Taçawwuf*, *mutaçawwuf*) aient existé dans la langue dès le début, ou qu'ils n'aient apparu qu'à une époque plus ou moins tardive, ce qui est encore un grand sujet de discussion parmi les historiens ; la chose peut fort bien avoir existé avant le mot, soit sous une autre désignation, soit même sans qu'on ait éprouvé alors le besoin de lui en donner une[1]. Pour ce qui est de la provenance de ce mot, la question est peut-être insoluble, du moins au point de vue où l'on se place le plus habituellement : nous dirions volontiers qu'il a trop d'étymologies supposées, et ni plus ni moins plausibles les unes que les autres, pour en avoir véritablement une ; l'auteur en énumère un certain nombre, et il y en a encore d'autres plus ou moins connues. Pour notre part, nous y voyons plutôt une dénomination purement symbolique, une sorte de « chiffre », si l'on veut, qui, comme tel, n'a pas besoin d'avoir une dérivation linguistique à proprement parler ; on trouverait d'ailleurs dans d'autres traditions, des cas comparables (dans la mesure, bien entendu, où le permet la constitution des langues dont elles se servent), et, sans chercher plus loin, le terme de « Rose-Croix » en est un exemple assez caractéristique ; c'est là ce que certaines initiations appellent des « mots couverts ». Quant aux soi-disant étymologies, ce ne sont en réalité que des similitudes linguistiques, qui correspondent du reste à des relations entre certaines idées venant ainsi se grouper plus on moins accessoirement autour du mot dont il s'agit ; ceux qui ont connaissance de ce que nous avons dit ailleurs de l'existence très générale d'un certain symbolisme phonétique ne sauraient s'en étonner. Mais ici, étant donné le caractère de la langue arabe (caractère qui lui est d'ailleurs commun avec la langue hébraïque), le sens premier et fondamental doit être basé sur les nombres ; et, en fait, ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que le mot *Sufi* a le même nombre que *El-Hekmah el-ilahiyah*, c'est-à-dire « la Sagesse divine[2] ». Le *Sufi* véritable est donc celui qui possède cette Sagesse, ou, en d'autres termes, il est *el-ârif bi'Llah*, c'est-à-dire « celui qui connaît par Dieu », car Il ne peut être connu que par Lui-même ;

[1] En tout cas, quoi que certains en aient dit, il ne saurait y avoir équivalence entre *zuhd* ou « ascétisme » et *Taçawwuf*, le premier ne pouvant jamais être rien de plus qu'un simple moyen, et qui d'ailleurs n'est pas toujours employé pour des fins d'ordre initiatique.

[2] Le nombre total donné par l'addition des valeurs numériques des lettres est, pour l'un et pour l'autre, 186.

et quiconque n'a pas atteint ce degré suprême ne peut pas être dit réellement *Sufi*, mais seulement *mutaçawwuf*[1].

Ces dernières considérations donnent la meilleure définition possible d'*et-taçawwuf* pour autant qu'il soit permis de parler ici de définition (car il ne peut y en avoir proprement que pour ce qui est limité par sa nature même, ce qui n'est pas le cas) ; pour la compléter, il faudrait répéter tout ce que nous avons dit précédemment sur l'initiation et ses conditions, et nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer nos lecteurs. Les formules que l'on trouve dans les traités les plus connus, et dont quelques-unes sont citées dans l'ouvrage auquel nous nous référons, ne peuvent être vraiment regardées comme des définitions, même avec la réserve que nous venons d'exprimer, car elles n'atteignent pas directement l'essentiel ; elles sont seulement des « approximations », si l'on peut dire, destinées avant tout à fournir un point de départ à la réflexion et à la méditation, soit en indiquant les moyens et en ne laissant entrevoir le but que d'une façon plus ou moins voilée, soit en décrivant les signes extérieurs des états intérieurs atteints à tel ou tel degré de la réalisation initiatique. On rencontre en outre un grand nombre d'énumérations ou de classifications de ces degrés et de ces états, mais qui toutes doivent être prises comme n'ayant en somme qu'une valeur relative, car, en fait, il peut y en avoir une multitude indéfinie ; on ne considère forcément que les stades principaux, « typiques » en quelque sorte, et qui peuvent d'ailleurs différer suivant les points de vue où l'on se place. Au surplus, il ne faut pas oublier qu'il y a, pour les phases initiales surtout, une diversité qui résulte de celle même des natures individuelles, si bien qu'il ne saurait y avoir deux cas qui soient rigoureusement semblables[2] ; et c'est pourquoi il est dit que « les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les âmes des hommes » (*et-turuqu ila'Llahi ka-nufûsi beni Adam*[3]). Ces différences s'effacent seulement avec l'« individualité » (*el-inniyah*, de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs, et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd* ou de la créature (qui ne sont proprement que des limitations) disparaissent (*el-fanâ* ou l'« extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'*Allah* (*el-baqâ* ou la « permanence »), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*). Pour développer ceci plus complètement, il conviendrait d'insister tout particulièrement sur la distinction fondamentale de l'« âme » (*en-nefs*) et de l'« esprit » (*er-rûh*), que, chose étrange, l'auteur du livre en question semble ignorer à peu près entièrement, ce qui apporte beaucoup de vague à certains de ses exposés ; sans cette distinction, il est impossible de comprendre réellement la constitution de l'être humain, et, par suite, les différents ordres de possibilités qu'il porte en lui.

---

[1] L'extension abusive donnée couramment au mot *Sufi* est tout à fait comparable au cas du terme *Yogî*, qui, lui aussi, ne désigne proprement que celui qui est parvenu à l'« Union », mais qu'on a coutume d'appliquer également à ceux qui n'en sont encore qu'à un stade préliminaire quelconque.

[2] Dans l'Islamisme exotérique lui-même, l'impossibilité de l'existence de deux êtres ou de deux choses semblables sous tous les rapports est fréquemment invoquée comme une preuve de la toute-puissance divine ; celle-ci, effectivement, est l'expression en termes théologiques de l'infinité de la Possibilité universelle.

[3] Ces voies particulières se totalisent dans l'universalité « adamique », de même que les âmes humaines étaient, en virtualité, toutes présentes en Adam dès l'origine de ce monde.

Sous ce dernier rapport, nous devons noter aussi que l'auteur semble s'illusionner sur ce qu'on peut attendre de la « psychologie » ; il est vrai qu'il envisage celle-ci autrement que ne le font les psychologues occidentaux actuels, et comme susceptible de s'étendre beaucoup plus loin qu'ils ne sauraient le supposer, en quoi il a pleinement raison ; mais, malgré cela, la psychologie, suivant l'étymologie de son nom, ne sera jamais que *ilm en-nefs*, et, par définition même, tout ce qui est du domaine d'*er-rûh* lui échappera toujours. Cette illusion, au fond, procède d'une tendance trop répandue, et dont nous retrouvons malheureusement dans ce livre d'autres marques encore : la tendance, contre laquelle nous nous sommes élevés bien souvent, à vouloir établir une sorte de rattachement ou de concordance entre les doctrines traditionnelles et les conceptions modernes. Nous ne voyons pas à quoi sert de citer des philosophes qui, alors même qu'ils emploient quelques expressions apparemment similaires, ne parlent pas des mêmes choses en réalité ; le témoignage des « profanes » ne saurait valoir dans le domaine initiatique, et la vraie « Connaissance » n'a rien à gagner à ces assimilations erronées ou superficielles[1]. Il n'en reste pas moins que, en tenant compte des quelques observations que nous avons formulées, on aura certainement intérêt et profit à lire ce livre, et surtout les chapitres consacrés aux questions plus spéciales dont nous ne pouvons songer à donner même le moindre aperçu. Il doit être bien entendu, d'ailleurs, qu'on ne doit pas demander aux livres, quels qu'ils soient, plus qu'ils ne peuvent donner ; même ceux des plus grands Maîtres ne feront jamais, par eux-mêmes, que quelqu'un qui n'est pas *mutaçawwuf* le devienne ; ils ne sauraient suppléer ni aux « qualifications » naturelles ni au rattachement à une *silsilah* régulière ; et, s'ils peuvent assurément provoquer un développement de certaines possibilités chez celui qui y est préparé, ce n'est pour ainsi dire qu'à titre d'« occasion », car la vraie cause est toujours ailleurs, dans le « monde de l'esprit » ; et il ne faut pas oublier que, en définitive, tout dépend entièrement du Principe, devant lequel toutes choses sont comme si elles n'étaient pas :

Lâ ilaha ill' Allahu wahdahu, lâ sharîka lahu, lahu el-mulku wa lahu el-hamdu, wa huwa ala kulli shayin qadîr !

René Guénon.

[1] Ce qui est assez curieux, c'est que l'auteur semble mettre la « psychologie » au-dessus de la « métaphysique » ; il ne paraît pas se douter que tout ce que les philosophes désignent par ce dernier nom n'a rien de commun avec la vraie métaphysique, au sens étymologique du mot, et que celle-ci n'est pas autre chose qu'*et-taçawwuf* même.

Le Voile d'Isis — N^o 178, p. 349-356, octobre 1934

ORGANISATIONS INITIATIQUES ET SOCIÉTÉS SECRÈTES (1)

Nous avons souvent insisté déjà, en parlant des organisations initiatiques, sur un point que nous considérons comme tout à fait essentiel : c'est que de telles organisations diffèrent totalement, par leur nature même, de tout ce que, de nos jours, on appelle « sociétés » ou « associations », celles-ci étant définies par des caractères extérieurs qui peuvent faire entièrement défaut à celles-là, et qui, même s'il s'y introduisent parfois, leur demeurent toujours accidentels et ne doivent y être regardés que comme l'effet d'une sorte de dégénérescence ou, si l'on veut, de « contamination », en ce sens qu'il s'agit là de l'adoption de formes profanes ou exotériques, sans aucun rapport avec le but réel de ces organisations. Il est donc tout à fait erroné d'identifier, comme on le fait communément, « organisations initiatiques » et « sociétés secrètes » ; et, comme on nous a demandé de divers côtés de préciser encore les distinctions qu'il y a lieu de faire à cet égard, nous allons y revenir plus explicitement, au risque de nous répéter quelque peu, afin de dissiper autant que possible les confusions habituelles.

D'abord, il est bien évident que les deux expressions ne peuvent aucunement coïncider dans leur application, car il y a bien des sortes de sociétés secrètes, dont beaucoup n'ont certainement rien d'initiatique ; il peut s'en constituer par le fait d'une simple initiative individuelle, sans aucun rattachement traditionnel, et pour un but tout à fait quelconque ; nous aurons d'ailleurs à revenir là-dessus par la suite. D'autre part, et c'est là sans doute la cause principale de l'erreur que nous venons de rappeler, s'il arrive qu'une organisation initiatique prenne accidentellement, comme nous le disions tout à l'heure, la forme d'une société, celle-ci sera forcément secrète, dans l'un au moins des sens que l'on donne à ce mot en pareil cas. Il faut dire, en effet, qu'on paraît, dans l'usage courant, attacher à cette expression de « sociétés secrètes » plusieurs significations assez différentes les unes des autres, et qui ne semblent pas nécessairement liées entre elles, d'où des divergences d'opinion lorsqu'il s'agit de savoir si cette désignation convient à tel ou tel cas particulier. Certains veulent la restreindre aux associations qui dissimulent leur existence, ou tout au moins le nom de leurs membres ; d'autres l'étendent à celles qui sont simplement « fermées », ou qui ne gardent le secret que sur certaines formes spéciales, rituéliques ou non, adoptées par elles, sur certains moyens de reconnaissance réservés à leurs membres, ou autres choses de ce genre ; et, naturellement, les premiers protesteront quand les seconds qualifieront de secrète une association qui effectivement ne saurait rentrer dans leur propre définition. Nous disons « protesteront » parce que, trop souvent, les discussions de cette sorte n'ont point un caractère entièrement désintéressé : quand les adversaires plus ou moins ouvertement déclarés d'une association quelconque la disent secrète, à tort ou à raison, ils y mettent manifestement une intention polémique et plus ou moins injurieuse, comme si le secret ne pouvait avoir à leurs yeux que des motifs une sorte de menace à peine déguisée, en ce sens qu'il y a là une allusion voulue à

l'« illégalité » d'une telle association, car il est à peine besoin de dire que c'est toujours sur le terrain « social », sinon même plus précisément « politique », que se portent de préférence de semblables discussions. Il est fort compréhensible que, dans ces conditions, les membres ou les partisans de l'association en cause s'efforcent d'établir que l'épithète de « secrète » ne saurait réellement lui convenir, et que, pour cette raison, ils ne veuillent accepter que la définition la plus limitée, celle qui, le plus évidemment, ne saurait lui être applicable. On peut d'ailleurs dire, d'une façon tout à fait générale, que la plupart des discussions n'ont d'autre cause qu'un défaut d'entente sur le sens des termes qu'on emploie ; mais, quand des intérêts quelconques sont en jeu, ainsi qu'il arrive ici, derrière cette divergence dans l'emploi des mots, il est très probable que la discussion pourra se poursuivre indéfiniment sans que les adversaires arrivent jamais à se mettre d'accord. En tout cas, les contingences qui interviennent là-dedans sont assurément fort loin du domaine initiatique, le seul qui nous concerne ; si nous avons cru devoir en dire quelques mots, c'est seulement pour « déblayer le terrain » en quelque sorte, et aussi parce que cela suffirait à montrer que, dans toutes les querelles se rapportant aux sociétés secrètes ou soi-disant telles, ou ce n'est pas d'organisations initiatiques qu'il s'agit, ou tout au moins ce n'est pas le caractère de celles-ci comme telles qui est en cause, ce qui serait d'ailleurs impossible pour d'autres raisons plus profondes que la suite de notre exposé fera mieux comprendre.

Nous plaçant entièrement en dehors de ces discussions, et à un point de vue qui ne peut être que celui d'une connaissance tout à fait désintéressée, nous pouvons dire ceci : une organisation, qu'elle revête ou non les formes extérieures particulières permettant de la définir comme une société, pourra être qualifiée de secrète, au sens le plus large de ce mot, et sans qu'il s'y attache la moindre intention défavorable, lorsque cette organisation possèdera un secret, de quelque nature qu'il soit, et que d'ailleurs il soit tel par la force même des choses ou seulement en vertu d'une convention plus ou moins artificielle et plus ou moins expresse. Cette définition est, pensons-nous, assez étendue pour qu'on puisse y faire rentrer tous les cas possibles, depuis celui des organisations initiatiques les plus éloignées de toute manifestation extérieure, jusqu'à celui de simples sociétés à but quelconque, politique ou autre, et n'ayant, comme nous le disions plus haut, rien d'initiatique ; c'est donc à l'intérieur du domaine qu'elle embrasse, et en nous basant autant que possible sur ses termes mêmes, que nous devrons faire les distinctions nécessaires, et cela d'une double façon, c'est-à-dire, d'une part, entre les organisations qui sont des sociétés et celles qui ne le sont pas, et, d'autre part, entre celles qui ont un caractère initiatique et celles qui en sont dépourvues, car, du fait de la « contamination » que nous mentionnions au début, ces deux distinctions ne peuvent pas coïncider exactement ; elles coïncideraient seulement si les contingences historiques n'avaient amené, dans certains cas, une intrusion de formes profanes dans des organisations qui, par leur origine et par leur but essentiel, sont cependant de nature incontestablement initiatique.

Sur le premier des deux points que nous venons d'indiquer, il n'y a pas lieu d'insister très longuement, car, outre que nous en avons déjà parlé en diverses occasions, chacun sait assez ce qu'est une « société », c'est-à-dire une organisation ayant des statuts, des règlements, des réunions à lieu et date fixes, tenant registre de ses membres, possédant des archives, des procès-verbaux de ses séances et autres documents écrits, en un mot entourée de tout un appareil extérieur plus ou moins encombrant. Tout cela, nous le répétons, est parfaitement inutile pour une organisation initiatique, qui, en fait de formes extérieures, n'a besoin de rien d'autre que d'un certain ensemble de rites et de symboles, lesquels, de même que l'enseignement qui les accompagne et les explique, doivent régulièrement se transmettre par tradition orale. Nous rappelons à ce propos que, même s'il arrive parfois que ces choses soient mises par écrit, ce ne peut jamais être qu'à titre de simple « aide-mémoire », et que cela ne saurait en aucun cas dispenser de la transmission orale et directe, la seule qui soit valable, puisque seule elle permet la communication d'une « influence spirituelle », ce qui est la raison d'être fondamentale de toute organisation initiatique. Un profane qui connaîtrait tous les rites pour en avoir lu la description dans des livres ne serait nullement initié pour cela : et c'est pour la même raison que, suivant la doctrine hindoue, un *mantra* appris de façon quelconque, sans avoir été régulièrement communiqué par un *guru*, est dépourvu de toute efficacité, parce que l'« influence spirituelle » requise pour l'« éveiller » ou le « vivifier » fait totalement défaut en pareil cas.

Une conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est qu'une organisation initiatique, tant qu'elle ne prend pas la forme accidentelle d'une société, avec toutes les manifestations extérieures que comporte celle-ci, est en quelque sorte « insaisissable » au monde profane ; et l'on peut comprendre sans peine qu'elle ne laisse aucune trace accessible aux investigations des historiens ordinaires, dont la méthode a pour caractère essentiel de ne s'en référer qu'aux seuls documents écrits, lesquels sont ici inexistants. Par contre, toute société, si secrète qu'elle puisse être, présente des « dehors » qui sont forcément à la portée des recherches des profanes, et par lesquels il est toujours possible que ceux-ci arrivent à en avoir connaissance dans une certaine mesure, même s'ils sont incapables d'en pénétrer la nature plus profonde. Il va de soi que cette dernière restriction concerne les organisations initiatiques ayant pris une telle forme, ou, dirions-nous volontiers, dégénérées en sociétés du fait des circonstances et du milieu où elles se trouvent situées ; et nous ajouterons que ce phénomène ne s'est jamais produit aussi nettement que dans le monde occidental moderne, où il affecte tout ce qui subsiste encore d'organisations pouvant revendiquer un caractère authentiquement initiatique, même si, comme on ne le constate que trop souvent, ce caractère, dans leur état actuel, en arrive à être méconnu ou incompris de la plupart de leurs membres eux-mêmes. Nous ne voulons pas rechercher ici les causes de cette méconnaissance, qui sont diverses et multiples ; nous signalerons seulement que cette forme de sociétés peut bien y être elle-même pour quelque chose, car, l'extérieur y prenant inévitablement une importance disproportionnée avec sa valeur réelle, l'accidentel finit par masquer complètement l'essentiel ; et, de plus,

les similitudes apparentes avec les sociétés profanes peuvent aussi occasionner maintes méprises sur la véritable nature de ces organisations.

Nous ne donnerons de ces méprises qu'un seul exemple, qui touche de plus près au fond même de notre sujet, et que nous avons d'ailleurs indiqué déjà dans une précédente étude : quand il s'agit d'une société profane, on peut en sortir comme on y est entré, et on se retrouve alors purement et simplement ce qu'on était auparavant ; une démission ou une radiation suffit pour que tout lien soit rompu, ce lien étant évidemment de nature tout extérieure et n'impliquant aucune modification profonde de l'être. Au contraire, dès lors qu'on a été admis dans une organisation initiatique, quelle qu'elle soit, on ne peut jamais, par aucun moyen, cesser d'y être rattaché, puisque, comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, l'initiation est conférée une fois pour toutes et possède un caractère proprement ineffaçable ; c'est là un fait d'ordre « intérieur » contre lequel nulle formalité administrative ne peut rien. Mais, partout où il y a société, il y a par là même des formalités administratives, il peut y avoir des démissions et des radiations, par lesquelles on cessera, selon les apparences, de faire partie de la société considérée ; et l'on voit tout de suite l'équivoque qui en résultera dans le cas où celle-ci ne représentera en somme que l'« extériorité » d'une organisation initiatique. Il faudrait donc, en toute rigueur, faire alors, sous ce rapport, une distinction entre la société et l'organisation initiatique comme telle ; et, puisque la première n'est, comme nous l'avons dit, qu'une simple forme accidentelle et « surajoutée », dont la seconde, en elle-même et dans tout ce qui en constitue l'essence, demeure entièrement indépendante, l'application de cette distinction présente en réalité beaucoup moins de difficultés qu'il ne pourrait le sembler au premier abord.

Une autre conséquence à laquelle nous sommes logiquement amené par ces considérations est celle-ci : une société, même secrète, peut toujours être en butte à des atteintes venant de l'extérieur, parce qu'il y a dans sa constitution des éléments qui se situent, si l'on peut dire, au même niveau que celles-ci ; elle pourra ainsi, notamment, être dissoute par l'action d'un pouvoir politique. Par contre, l'organisation initiatique, par sa nature même, échappe à de telles contingences, et aucune force extérieure ne peut la supprimer ; en ce sens-là aussi, elle est véritablement « insaisissable ». En effet, puisque la qualité de ses membres ne peut jamais se perdre ni leur être enlevée, elle conserve une existence effective tant qu'un seul d'entre eux demeure vivant, et seule la mort du dernier entraînera sa disparition ; mais cette éventualité même suppose que ses représentants autorisés auront, pour des raisons dont ils sont seuls juges, renoncé à assurer la continuation de la transmission de ce dont ils sont les dépositaires ; et ainsi la seule cause possible de sa suppression se trouve nécessairement à son intérieur même.

Enfin, toute organisation initiatique est encore « insaisissable » au point de vue de son secret, celui-ci étant tel par nature et non par convention, et ne pouvant par conséquent en aucun cas être pénétré par les profanes, hypothèse qui impliquerait

en elle-même une contradiction, car le véritable secret initiatique n'est rien d'autre que l'« incommunicable », et l'initiation seule peut donner accès à sa connaissance. Mais ceci se rapporte plutôt à la seconde des deux distinctions que nous avons indiquées plus haut, celle des organisations initiatiques et des sociétés secrètes qui n'ont aucunement ce caractère ; nous aurons donc à y revenir plus amplement dans la seconde partie de cette étude.

(*À suivre*).

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 179, p. 389-397, novembre 1934

ORGANISATIONS INITIATIQUES ET SOCIÉTÉS SECRÈTES (2)

La distinction entre les organisations initiatiques et toutes les autres organisations plus ou moins secrètes devrait, semble-t-il, pouvoir se faire très facilement par la différence même du but que se proposent les unes et les autres ; mais, en fait, la question est plus complexe qu'il ne le paraît ainsi au premier abord. Il y a cependant un cas qui ne peut faire aucun doute : quand on se trouve en présence d'un groupement constitué pour des fins quelconques et dont l'origine est entièrement connue, dont on sait qu'il a été créé de toutes pièces par des individualités dont on peut citer les noms, et qu'il ne possède par conséquent aucun rattachement traditionnel, on peut être dès lors assuré que ce groupement, quelles que soient d'ailleurs ses prétentions, n'a absolument rien d'initiatique. L'existence de formes rituéliques dans certains de ces groupements n'y change rien, car de telles formes, empruntées ou imitées des organisations initiatiques, ne sont alors qu'une simple parodie dépourvue de toute valeur réelle ; et, d'autre part, ceci ne s'applique pas seulement à des organisations dont les fins sont uniquement politiques ou plus généralement « sociales », dans l'un quelconque des sens que l'on peut attribuer à ce mot, mais aussi à toutes ces formations modernes que nous avons appelées « pseudo-initiatiques », y compris celles qui invoquent un vague rattachement « idéal » à une tradition quelconque ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué sur ce dernier point, dans de précédents articles, pour qu'il ne soit pas besoin que nous y insistions davantage.

Par contre, il peut y avoir doute dès qu'on a affaire à une organisation dont l'origine présente quelque chose d'énigmatique et ne saurait être rapportée à des individualités définies ; en effet, même si ses manifestations connues n'ont évidemment aucun caractère initiatique, il se peut néanmoins qu'elle représente une déviation ou une dégénérescence de quelque chose qui était primitivement tel. Cette déviation, qui peut se produire surtout sous l'influence de préoccupations d'ordre social, suppose que l'incompréhension du but premier et essentiel est devenue générale chez les membres de cette organisation ; elle peut d'ailleurs être plus ou moins complète, et ce qui subsiste encore d'organisations initiatiques en Occident représente en quelque sorte, dans son état actuel, un stade intermédiaire à cet égard. Le cas extrême sera celui où, les formes rituéliques et symboliques étant cependant conservées, personne n'aura plus la moindre conscience de leur véritable caractère initiatique, si bien qu'on ne les interprétera plus qu'en fonction d'une application contingente quelconque : que celle-ci soit d'ailleurs légitime ou non, là n'est pas la question, la dégénérescence consistant proprement dans le fait qu'on n'envisage rien au-delà de cette application et du domaine plus ou moins extérieur auquel elle se rapporte spécialement. Il est bien clair que, en pareil cas, ceux qui ne voient les choses que « du dehors », seront incapables de discerner ce dont il s'agit en réalité et de faire la distinction entre de telles organisations et celles dont nous parlions en premier lieu, d'autant plus que, lorsque celles-là en sont arrivées à

n’avoir plus, consciemment du moins, qu’un but similaire à celui pour lequel celles-ci ont été créées artificiellement, les unes et les autres peuvent par là même se trouver en contact plus ou moins direct, et même finir parfois par s’entremêler de façon plus ou moins inextricable.

Pour mieux faire comprendre ce que nous venons de dire, nous citerons l’exemple de deux organisations qui, extérieurement, peuvent paraître assez comparables entre elles, et qui cependant diffèrent nettement par leurs origines, de telle sorte qu’elles rentrent respectivement dans l’une et l’autre des deux catégories que nous venons de distinguer : les Illuminés de Bavière et les Carbonari. En ce qui concerne les premiers, les fondateurs sont connus, et l’on sait de quelle façon ils ont élaboré le « système » de leur propre initiative, en dehors de tout rattachement à quoi que ce soit de préexistant ; on sait aussi par quels états successifs sont passés les grades et les rituels, dont certains ne furent d’ailleurs jamais pratiqués et n’existèrent que sur le papier ; car tout fut mis par écrit dès le début et à mesure que se développaient et se précisaient les idées des fondateurs, et c’est même là ce qui fit échouer leurs plans, lesquels, bien entendu, se rapportaient exclusivement au domaine social et ne le dépassaient sous aucun rapport ; il n’est donc pas douteux qu’il ne s’agit là que de l’œuvre artificielle de quelques individus, et que les formes qu’ils avaient adoptées ne pouvaient constituer qu’un simulacre ou une parodie d’initiation, le rattachement traditionnel faisant défaut tout aussi entièrement que le but réellement initiatique était étranger à leurs préoccupations. Si l’on considère au contraire le Carbonarisme, on constate, d’une part, qu’il est impossible de lui assigner une origine « historique » de ce genre, et, d’autre part, que ses rituels présentent nettement le caractère d’une « initiation de métier », apparentée comme telle à la Maçonnerie et au Compagnonnage ; mais, tandis que ceux-ci ont toujours gardé une certaine conscience de leur caractère initiatique, si amoindrie soit-elle par l’intrusion de préoccupations d’ordre contingent et la part de plus en plus grande qui leur a été faite, il semble bien (quoiqu’on ne puisse jamais être absolument affirmatif à cet égard, un petit nombre de membres pouvant toujours faire exception à l’incompréhension générale sans en rien laisser paraître) que le Carbonarisme ait poussé finalement la dégénérescence à l’extrême, au point de n’être plus rien d’autre en fait que cette simple association de conspirateurs politiques dont on connaît l’action dans l’histoire du XIX^{e} siècle. Les Carbonari se mêlèrent alors à d’autres associations de fondation toute récente et qui n’avaient jamais eu rien d’initiatique, tandis que, d’un autre côté, beaucoup d’entre eux appartenaient en même temps à la Maçonnerie, ce qui peut s’expliquer à la fois par l’affinité d’origine des deux organisations et par une certaine dégénérescence au moins relative de la Maçonnerie elle-même, allant dans le même sens que celle du Carbonarisme. Quant aux Illuminés, leurs rapports avec la Maçonnerie eurent un tout autre caractère : ceux qui y entrèrent ne le firent qu’avec l’intention bien arrêtée d’y acquérir une influence prépondérante et de s’en servir comme d’un instrument pour la réalisation de leurs desseins particuliers ; et, pour le dire en passant, on voit assez par là combien ceux qui prétendent faire des Illuminés eux-mêmes une organisation « maçonnique » sont loin de la vérité. Ajoutons encore que

l'ambiguïté de cette appellation d'« Illuminés » ne doit aucunement faire illusion : elle n'était prise là que dans une acception strictement « rationaliste », et il ne faut pas oublier que, au XVIII^{e} siècle, les « lumières » avaient en Allemagne une signification à peu près équivalente à celle de la « philosophie » en France ; c'est dire qu'on ne saurait rien concevoir de plus profane et même de plus formellement contraire à tout esprit initiatique.

Ouvrons encore une parenthèse à propos de cette dernière remarque : s'il arrive que des idées « philosophiques » et plus ou moins « rationalistes » s'infiltrent dans une organisation initiatique, il ne faut voir là que l'effet d'une erreur individuelle (ou collective) de ses membres, due à leur incapacité de comprendre sa véritable nature, et par conséquent de se garantir de toute « contamination » profane ; cette erreur, bien entendu, n'affecte aucunement le principe même de l'organisation, mais elle est un des symptômes de cette dégénérescence de fait dont nous avons parlé, que celle-ci ait d'ailleurs atteint un degré plus ou moins avancé. Nous en dirons autant du « sentimentalisme » et du « moralisme » sous toutes leurs formes, choses non moins profanes par leur nature même ; le tout est du reste, en général, lié plus ou moins étroitement à une prédominance des préoccupations sociales ; mais c'est surtout quand celles-ci en viennent à prendre une forme spécifiquement « politique », au sens le plus étroit du mot, que la dégénérescence risque de devenir à peu près irrémédiable. Un des phénomènes les plus étranges en ce genre, c'est la pénétration des idées « démocratiques » dans les organisations initiatiques occidentales (et, naturellement, nous pensons surtout ici à la Maçonnerie, ou tout au moins à certaines de ses fractions), sans que leurs membres paraissent s'apercevoir qu'il y a là une contradiction pure et simple, et même sous un double rapport : en effet, par définition même, toute organisation initiatique est en opposition formelle avec la conception « démocratique » et « égalitaire », d'abord par rapport au monde profane, vis-à-vis duquel elle constitue, dans l'acception la plus exacte du terme, une « élite » séparée et fermée, et ensuite en elle-même, par la hiérarchie de grades et de fonctions qu'elle établit nécessairement entre ses propres membres. Ce phénomène n'est d'ailleurs qu'une des manifestations de la déviation de l'esprit occidental moderne, qui s'étend et pénètre partout, même là où elle devrait rencontrer la résistance la plus irréductible ; et ceci ne s'applique pas uniquement au point de vue initiatique, mais tout aussi bien au point de vue religieux, c'est-à-dire en somme à tout ce qui possède un caractère véritablement traditionnel.

Ainsi, à côté des organisations demeurées purement initiatiques, il y a celles qui, pour une raison ou pour une autre, ont dégénéré ou dévié plus ou moins complètement, mais qui demeurent pourtant toujours initiatiques dans leur essence profonde, si incomprise que soit celle-ci dans leur état présent. Il y a ensuite celles qui n'en sont que la contrefaçon ou la caricature, c'est-à-dire les organisations « pseudo-initiatiques » ; et il y a enfin d'autres organisations à caractère également plus ou moins secret, mais qui n'ont aucune prétention de cet ordre, et qui ne se proposent que des buts n'ayant évidemment aucun rapport avec le domaine initiatique ; mais il doit être bien entendu que, quelles que soient les apparences, les

organisations « pseudo-initiatiques » sont en réalité tout aussi profanes que ces dernières, et c'est pourquoi nous les avons réunies dès le début pour n'en former qu'un seul et même groupe, par opposition à celui des organisations initiatiques, pures ou « contaminées » d'influences profanes. Mais, à tout cela, il faut encore ajouter une autre catégorie, celle des organisations qui relèvent de ce que nous avons appelé la « contre-initiation » ; ayant suffisamment expliqué précédemment ce qu'il faut entendre par là, nous nous bornerons ici à les mentionner, sans quoi notre énumération présenterait une grave lacune, d'autant plus que les organisations de cette catégorie ont certainement une importance bien plus considérable qu'on ne serait tenté de le supposer communément. Nous signalerons seulement une nouvelle complication qui résulte de leur existence : il arrive dans certains cas qu'elles exercent une influence plus ou moins directe sur des organisations profanes, et spécialement « pseudo-initiatiques » ; de là une difficulté de plus pour déterminer exactement le caractère réel de telle ou telle organisation ; mais, bien entendu, nous n'avons pas à nous occuper ici de l'examen des cas particuliers, et il nous suffit d'avoir indiqué assez nettement la classification qu'il convient d'établir d'une façon générale.

Pourtant, ce n'est pas tout encore : il y a des organisations qui, tout en n'ayant en elles-mêmes qu'un but d'ordre contingent, possèdent cependant un véritable rattachement traditionnel, parce qu'elles procèdent d'organisations initiatiques dont elles ne sont en quelque sorte qu'une émanation, et par lesquelles elles sont dirigées « invisiblement », alors même que leurs chefs apparents y sont entièrement étrangers. Ce cas, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, se rencontre en particulier dans les organisations secrètes extrême-orientales : constituées uniquement en vue d'un but spécial, celles-là n'ont généralement qu'une existence temporaire, et elles disparaissent sans laisser de traces dès que leur mission est accomplie ; mais elles représentent en réalité le dernier échelon, et le plus extérieur, d'une hiérarchie s'élevant de proche en proche jusqu'aux organisations initiatiques les plus pures et les plus inaccessibles aux regards du monde profane. Il ne s'agit donc plus aucunement ici d'une dégénérescence des organisations initiatiques, mais bien de formations expressément voulues par celles-ci, sans qu'elles-mêmes descendent à ce niveau contingent et se mêlent à l'action qui s'y exerce, et cela pour des fins qui, naturellement, sont bien différentes de tout ce que peut voir ou supposer un observateur superficiel. Nous rappellerons ce que nous avons déjà dit à ce sujet, que les plus extérieures de ces organisations peuvent se trouver parfois en opposition et même en lutte les unes avec les autres, et avoir néanmoins une direction ou une inspiration commune, cette direction étant au delà du domaine où s'affirme leur opposition et pour lequel seul elle est valable ; et peut-être ceci trouverait-il aussi son application ailleurs qu'en Extrême-Orient, bien qu'une telle hiérarchisation d'organisations superposées ne se rencontre sans doute nulle part d'une façon aussi nette et aussi complète que dans ce qui relève de la tradition taoïste. On a là des organisations d'un caractère « mixte » en quelque sorte, dont on ne peut dire qu'elles soient proprement initiatiques, mais non plus qu'elles soient simplement profanes, puisque leur rattachement aux organisations supérieures leur

confère une participation fût-elle indirecte et inconsciente, à une tradition dont l'essence est purement initiatique ; et quelque chose de cette essence se retrouve toujours dans leurs rites et leurs symboles pour ceux qui savent en pénétrer le sens le plus profond.

Toutes les catégories d'organisations que nous avons envisagées n'ont guère en commun que le seul fait d'avoir un secret, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature ; et il va de soi que, de l'une à l'autre, celle-ci peut être extrêmement différente : entre le véritable secret initiatique et un dessein politique qu'on tient caché, ou encore la dissimulation de l'existence d'une association ou des noms de ses membres pour des raisons de simple prudence, il n'y a évidemment aucune comparaison possible. Encore ne parlons-nous pas de ces groupements fantaisistes, comme il en existe tant de nos jours, et notamment dans les pays anglo-saxons, qui, pour « singer » les organisations initiatiques, adoptent des formes qui ne recouvrent absolument rien, qui sont réellement dépourvues de toute portée et même de toute signification, et sur lesquelles elles prétendent garder un secret qui ne se justifie par aucune raison sérieuse. Ce dernier cas n'a d'intérêt qu'en ce qu'il montre assez clairement la méprise qui se produit couramment, dans l'esprit du public profane, sur la nature du secret initiatique ; on s'imagine en effet que celui-ci porte tout simplement sur les rites, ainsi que sur des mots et des signes employés comme moyens de reconnaissance, ce qui en ferait un secret aussi extérieur et artificiel que n'importe quel autre, un secret qui en somme ne serait tel que par convention. Or, si un tel secret existe en fait dans la plupart des organisations initiatiques, il n'y est pourtant qu'un élément tout à fait secondaire et accidentel, et, à vrai dire, il n'a qu'une valeur de symbole par rapport au véritable secret initiatique, qui, lui, est tel par la nature même des choses, et qui par conséquent ne saurait jamais être trahi en aucune façon, étant d'ordre purement intérieur et, comme nous l'avons déjà dit, résidant proprement dans l'« incommunicable ». Nous pensons que, sur ce point encore, quelques précisions ne seront pas inutiles ; nous en ferons donc l'objet d'un prochain article, qui complètera à cet égard le présent exposé.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^o^ 180, p. 429-437, décembre 1934

DU SECRET INITIATIQUE

Comme suite à nos derniers articles, nous devons encore préciser la vraie nature du secret initiatique, distingué de tous les autres genres de secrets plus ou moins extérieurs qu'on rencontre dans les multiples organisations qui, pour cette raison, sont qualifiées de secrètes au sens le plus général. Nous avons dit, en effet, que cette qualification, pour nous, signifie uniquement que de telles organisations possèdent un secret, de quelque nature qu'il soit ; et nous avons déjà expliqué que, suivant le but que se proposent ces organisations, ce secret peut naturellement porter sur les choses les plus diverses et prendre les formes les plus variées. Mais, dans tous les cas, un secret quelconque autre que le secret proprement initiatique a toujours un caractère conventionnel ; nous voulons dire par là qu'il n'est tel qu'en vertu d'une convention plus ou moins expresse, et non par la nature même des choses. Au contraire, le secret initiatique est tel parce qu'il ne peut pas ne pas l'être, étant d'ordre purement intérieur et consistant exclusivement dans l'« inexprimable », lequel, par suite, est nécessairement aussi l'« incommunicable » ; il est donc absolument indépendant de toute convention, et ainsi, si les organisations initiatiques sont secrètes, ce caractère n'a ici plus rien d'artificiel et ne résulte d'aucune décision plus ou moins arbitraire de la part de qui que ce soit. Ce point est donc particulièrement important pour bien distinguer, d'une part, les organisations initiatiques de toutes les autres organisations secrètes quelconques, et d'autre part, dans les organisations initiatiques elles-mêmes, ce qui constitue l'essentiel de tout ce qui peut venir s'y adjoindre accidentellement ; aussi devons-nous maintenant nous attacher à en développer quelque peu les conséquences.

La première de ces conséquences, que nous avons déjà indiquée précédemment, c'est que, alors que tout secret d'ordre extérieur peut toujours être trahi, le secret initiatique seul ne peut jamais l'être en aucune façon, puisque, en lui-même et en quelque sorte par définition, il est inaccessible et insaisissable aux profanes et ne saurait être pénétré par eux, sa connaissance ne pouvant être que la conséquence de l'initiation elle-même. En effet, ce secret est de nature telle que les mots ne peuvent l'exprimer ; c'est pourquoi, ainsi que nous l'avons expliqué en une autre occasion, l'enseignement initiatique ne peut faire usage que de rites et de symboles, qui suggèrent plutôt qu'ils n'expriment au sens ordinaire de ce mot. À proprement parler, ce qui est transmis par l'initiation n'est pas le secret lui-même, puisqu'il est incommunicable, mais l'« influence spirituelle » qui a les rites pour « véhicule », et qui rend possible le travail intérieur au moyen duquel, en prenant les symboles comme base et comme support, chacun atteindra ce secret et le pénétrera plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, selon la mesure de ses propres possibilités de compréhension et de réalisation.

Quoi qu'on puisse penser des autres organisations secrètes, on ne peut donc, en tout cas, faire un reproche aux organisations initiatiques d'avoir ce caractère, puisque leur secret n'est pas quelque chose qu'elles cachent volontairement pour des raisons quelconques, légitimes ou non, et toujours plus ou moins sujettes à discussion et à appréciation comme tout ce qui relève du domaine profane[1], mais quelque chose qu'il n'est au pouvoir de personne, quand bien même il le voudrait, de dévoiler et de communiquer à autrui. Quant au fait que ces organisations sont « fermées », c'est-à-dire qu'elles n'admettent pas tout le monde indistinctement, il s'explique simplement par la nécessité de posséder certaines « qualifications », faute desquelles aucun bénéfice réel ne peut être retiré du rattachement à une telle organisation ; et de plus, quand celle-ci devient trop « ouverte » et insuffisamment stricte à cet égard, elle court le risque de dégénérer par suite de l'incompréhension de ceux qu'elle admet ainsi inconsidérément, et qui, surtout lorsqu'ils y deviennent le plus grand nombre, ne manquent pas d'y introduire toutes sortes de vues profanes et de détourner son activité vers des buts qui n'ont rien de commun avec le domaine initiatique, comme on ne le voit que trop dans ce qui, de nos jours, subsiste encore d'organisations de ce genre dans le monde occidental.

Ainsi, et c'est là une seconde conséquence de ce que nous avons énoncé au début, le secret initiatique en lui-même et le caractère « fermé » des organisations qui le détiennent (ou, pour parler plus exactement, qui détiennent les moyens par lesquels il est possible à ceux qui sont « qualifiés » d'y avoir accès) sont deux choses tout à fait distinctes et qui ne doivent aucunement être confondues. En ce qui concerne le premier, c'est en méconnaître totalement l'essence et la portée que d'invoquer des raisons de « prudence » comme on le fait parfois ; pour le second, par contre, qui tient d'ailleurs à la nature des hommes en général et non à celle de l'organisation initiatique, on peut jusqu'à un certain point parler de « prudence », en ce sens que, par là, cette organisation se défend, non contre des « indiscrétions » impossibles quant à sa nature essentielle, mais contre ce danger de dégénérescence dont nous venons de parler ; encore n'en est-ce pas là la raison première, celle-ci n'étant autre que la parfaite inutilité d'admettre des individualités pour lesquelles l'initiation ne serait jamais que « lettre morte », c'est-à-dire une formalité vide et sans aucun effet réel. Quant à la « prudence » vis-à-vis du monde extérieur, ainsi qu'on l'entend le plus souvent, ce ne peut être qu'une considération tout à fait accessoire, encore qu'elle soit assurément légitime en présence d'un milieu plus ou moins consciemment hostile, l'incompréhension profane s'arrêtant rarement à une sorte d'indifférence et ne se changeant que trop facilement en une haine dont les manifestations constituent un danger qui n'a certes rien d'illusoire ; mais ceci ne saurait cependant atteindre l'organisation initiatique elle-même, qui, comme telle, est, ainsi que nous l'avons dit, véritablement « insaisissable ». Aussi les précautions à cet égard s'imposeront-elles d'autant plus que cette organisation sera déjà plus

[1] C'est pourquoi il est dit dans la Bible que « Dieu à livré le monde (c'est-à-dire le domaine profane, tant sous le rapport de la connaissance que sous celui de l'action) aux disputes des hommes », auxquelles échappe au contraire nécessairement tout ce qui présente un caractère « supramondain », c'est-à-dire d'ordre « sacré » ou traditionnel.

« extériorisée », donc moins purement initiatique ; il est d'ailleurs évident que ce n'est que dans ce cas qu'elle peut arriver à se trouver en contact direct avec le monde profane, qui, autrement, ne pourrait que l'ignorer purement et simplement. Nous ne parlerons pas ici d'un danger d'un autre ordre, pouvant résulter de l'existence de ce que nous avons appelé la « contre-initiation », et auquel de simples mesures de « prudence » ne sauraient d'ailleurs obvier ; celles-ci ne valent que contre le monde profane, dont les réactions, nous le répétons, ne sont à redouter qu'en tant que l'organisation a pris une forme extérieure telle que celle d'une « société » ou a été entraînée plus ou moins complètement à une action s'exerçant en dehors du domaine initiatique, toutes choses qui ne sauraient être regardées que comme ayant un caractère simplement accidentel et contingent[1].

Nous arrivons ainsi à dégager encore une autre conséquence de la nature du secret initiatique : il peut arriver en fait que, outre ce secret qui seul lui est essentiel, une organisation initiatique possède aussi secondairement, et sans perdre aucunement pour cela son caractère propre, d'autres secrets qui ne sont pas du même ordre, mais d'un ordre plus ou moins extérieur et contingent ; et ce sont ces secrets purement accessoires qui, étant forcément les seuls apparents aux yeux de l'observateur du dehors, seront susceptibles de donner lieu à la confusion que nous signalions à la fin de notre dernier article. Ces secrets peuvent provenir de la « contamination » dont nous avons parlé, en entendant par là l'adjonction de buts n'ayant rien d'initiatique, et auxquels peut d'ailleurs être donnée une importance plus ou moins grande, puisque, dans cette sorte de dégénérescence, tous les degrés sont évidemment possibles ; mais il n'en est pas toujours ainsi, et il peut se faire également que de tels secrets se rapportent à des applications contingentes, mais légitimes, de la doctrine initiatique elle-même, applications qu'on juge bon de « réserver » pour des raisons qui peuvent être fort diverses, et qui seraient à déterminer dans chaque cas particulier. Les secrets auxquels nous faisons allusion ici sont, plus spécialement, ceux qui concernent les sciences et les arts traditionnels ; ce qu'on peut dire de la façon la plus générale à cet égard, c'est que, ces sciences et ces arts ne pouvant être vraiment compris en dehors de l'initiation où ils ont leur principe, leur « vulgarisation » ne pourrait avoir que des inconvénients, car elle amènerait inévitablement une déformation ou même une dénaturation, du genre de celle qui a précisément donné naissance aux sciences et aux arts profanes, comme nous l'avons exposé en d'autres circonstances.

Dans cette même catégorie de secrets accessoires et non essentiels, on doit ranger aussi un autre genre de secret qui existe très généralement dans les organisations initiatiques, et qui est celui qui occasionne le plus communément, chez les profanes, cette méprise sur laquelle nous avons précédemment appelé l'attention : ce secret est celui qui porte, soit sur l'ensemble des rites et des symboles en usage dans une telle organisation, soit, plus particulièrement encore, et

[1] Ce que nous venons de dire ici s'applique au monde profane réduit à lui-même, si l'on peut s'exprimer ainsi ; mais il convient d'ajouter qu'il peut aussi, dans certains cas, servir d'instrument inconscient à une action exercée par les représentants de la « contre-initiation ».

aussi d'une manière plus stricte d'ordinaire, sur certains mots et certains signes employés par elle comme « moyens de reconnaissance », pour permettre à ses membres de se distinguer des profanes. Il va de soi que tout secret de cette nature n'a qu'une valeur conventionnelle et toute relative, et que, par là même qu'il concerne des formes extérieures, il peut toujours être découvert ou trahi, ce qui risquera d'ailleurs, tout naturellement, de se produire d'autant plus aisément qu'il s'agira d'une organisation moins rigoureusement « fermée » ; aussi doit-on insister sur ceci, que non seulement ce secret ne peut en aucune façon être confondu avec le véritable secret initiatique, sauf par ceux qui n'ont pas la moindre idée de la nature de celui-ci, mais que même il n'a rien d'essentiel, si bien que sa présence ou son absence ne saurait être invoquée pour définir une organisation comme possédant un caractère initiatique ou comme en étant dépourvue. En fait, la même chose, ou quelque chose d'équivalent, existe aussi dans la plupart des autres organisations secrètes quelconques, n'ayant rien d'initiatique, bien que les raisons en soient alors différentes : il peut s'agir, soit d'imiter les organisations initiatiques dans leurs apparences les plus extérieures, comme c'est le cas pour les associations que nous avons qualifiées de « pseudo-initiatiques », voire pour certains groupements fantaisistes qui ne méritent pas même ce nom, soit tout simplement de se garantir autant que possible contre les indiscrétions, au sens le plus vulgaire de ce mot, ainsi qu'il arrive surtout pour les associations à but politique, ce qui se comprend sans la moindre difficulté. D'autre part, l'existence d'un secret de cette sorte n'a, pour les organisations initiatiques, rien de nécessaire ; et même il a dans celles-ci une importance d'autant moins grande qu'elles ont un caractère plus pur et plus élevé, parce qu'elles sont alors d'autant plus dégagées de toutes les formes extérieures et de tout ce qui n'est pas véritablement essentiel. Il arrive donc ceci, qui peut sembler paradoxal à première vue, mais qui est pourtant très logique au fond : l'emploi de « moyens de reconnaissance » par une organisation est une conséquence de son caractère « fermé » ; mais, dans celles qui sont précisément les plus « fermées » de toutes, ces moyens se réduisent jusqu'à disparaître parfois entièrement, parce qu'alors il n'en est plus besoin, leur utilité étant directement liée à un certain degré d'« extériorité » de l'organisation qui y à recours, et atteignant en quelque sorte son maximum quand celle-ci revêt un aspect « semi-profane », dont la forme de « société » est l'exemple le plus typique, parce que c'est alors que ses occasions de contact avec le monde extérieur sont le plus étendues et multiples, et que, par conséquent, il lui importe le plus de se distinguer de celui-ci par des moyens qui soient eux-mêmes d'ordre extérieur.

L'existence d'un tel secret extérieur et secondaire dans les organisations initiatiques les plus répandues se justifie d'ailleurs encore par d'autres raisons : certains lui attribuent surtout un rôle « pédagogique », s'il est permis de s'exprimer ainsi ; en d'autres termes, la « discipline du secret » constituerait une sorte d'« entraînement » ou d'exercice faisant partie des méthodes propres à ces organisations ; et l'on pourrait y voir en quelque sorte, à cet égard, comme une forme atténuée et restreinte de la « discipline du silence » qui était en usage dans

certaines écoles anciennes, notamment chez les Pythagoriciens[1]. Ce point de vue est assurément juste, à la condition de n'être pas exclusif ; et il est à remarquer que sous ce rapport, la valeur du secret est complètement indépendante de celle des choses sur lesquelles il porte ; le secret gardé sur les choses les plus insignifiantes aura, en tant que « discipline », exactement la même efficacité qu'un secret réellement important en lui-même. Ceci devrait être une réponse suffisante aux profanes qui, à ce propos, accusent les organisations initiatiques de « puérilité », faute d'ailleurs de comprendre que les mots ou les signes sur lesquels le secret est imposé ont une valeur symbolique propre ; s'ils sont incapables d'aller jusqu'à des considérations de ce dernier ordre, celle que nous venons d'indiquer est du moins à leur portée et n'exige certes pas un bien grand effort de compréhension.

Mais il est, en réalité, une raison plus profonde, basée précisément sur ce caractère symbolique que nous venons de mentionner, et qui fait que ce qu'on appelle « moyens de reconnaissance » n'est pas cela seulement, mais aussi, en même temps, quelque chose de plus : ce sont là véritablement des symboles comme tous les autres, dont la signification doit être méditée et approfondie au même titre, et qui font ainsi partie intégrante de l'enseignement initiatique. Il en est d'ailleurs de même de toutes les formes employées par les organisations initiatiques, et, plus généralement encore, de toutes celles qui ont un caractère traditionnel (y compris les formes religieuses) : elles sont toujours, au fond, autre chose que ce qu'elles paraissent au dehors, et c'est même là ce qui les différencie essentiellement des formes profanes, où l'apparence extérieure est tout et ne recouvre aucune réalité d'un autre ordre. À ce point de vue, le secret dont il s'agit est lui-même un symbole, celui du véritable secret initiatique, ce qui est évidemment bien plus qu'un simple moyen « pédagogique[2] » ; mais, bien entendu, ici pas plus qu'ailleurs, le symbole ne doit en aucune façon être confondu avec ce qui est symbolisé, et c'est cette confusion que commet l'ignorance profane, parce qu'elle ne sait pas voir ce qui est derrière l'apparence, et qu'elle ne conçoit même pas qu'il puisse y avoir là quelque chose d'autre que ce qui tombe sous les sens, ce qui équivaut pratiquement à la négation pure et simple de tout symbolisme.

Enfin, nous indiquerons une dernière considération qui pourrait encore donner lieu à d'autres développements : le secret d'ordre extérieur, dans les organisations

[1] *Disciplina secreti* ou *disciplina arcani*, disait-on aussi dans l'Église chrétienne des premiers siècles ; mais il faut remarquer que, en latin, le mot *disciplina* a le plus souvent le sens d'« enseignement », qui est d'ailleurs le sens étymologique, et même, par dérivation, celui de « science » où de « doctrine », tandis que ce qui est appelé « discipline » en français n'a qu'une valeur de moyen préparatoire en vue d'un but qui peut être de connaissance comme c'est le cas ici, mais qui peut être aussi d'un tout autre ordre, par exemple simplement « moral » ; c'est même de cette dernière façon qu'on l'entend le plus communément dans le domaine profane.

[2] On pourrait, si l'on voulait entrer quelque peu dans le détail à cet égard, remarquer par exemple que les « mots sacrés » qui ne doivent jamais être prononcés sont un symbole particulièrement net de l'« ineffable » ou de l'« inexprimable » ; on sait d'ailleurs que quelque chose de semblable se trouve parfois jusque dans l'exotérisme, par exemple pour le Tétragramme dans la tradition judaïque. On pourrait aussi montrer, dans le même ordre d'idées, que certains signes sont en rapport avec la « localisation », dans l'être humain, des « centres » subtils dont l'« éveil » constitue, selon certaines méthodes telles que celles dont nous avons parlé ici dans notre étude sur *Kundalini-Yoga*, un des moyens d'acquisition de la connaissance initiatique.

initiatiques où il existe, fait proprement partie du rituel, puisque ce qui en est l'objet est communiqué, sous l'obligation correspondante de silence, au cours même de l'initiation à chaque degré ou comme achèvement de celle-ci ; il constitue donc, non seulement un symbole comme nous venons de le dire, mais aussi un véritable rite, avec toute la vertu propre qui est essentiellement inhérente à celui-ci comme tel. Du reste, à la vérité, le rite et le symbole sont, dans tous les cas, étroitement liés par leur nature même, car tout rite comporte nécessairement un sens symbolique dans tous ses éléments constitutifs, et, inversement, tout symbole produit, pour celui qui le médite avec les aptitudes et les dispositions requises, des effets rigoureusement comparables à ceux mêmes des rites proprement dits, sous la réserve, bien entendu, qu'il y ait, au point de départ de ce travail de méditation et comme condition préalable, la transmission initiatique régulière, en dehors de laquelle, d'ailleurs, les rites aussi ne seraient qu'un vain simulacre, ainsi qu'il arrive dans les parodies de la « pseudo-initiation ».

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 181, p. 5-11, janvier 1935

NOMS PROFANES ET NOMS INITIATIQUES

En parlant, dans nos derniers articles, des divers genres de secrets d'ordre plus ou moins extérieur qui peuvent exister dans certaines organisations, initiatiques ou non, nous avons mentionné entre autres le secret portant sur les noms de leurs membres ; et il peut bien sembler que celui-là soit à ranger parmi les simples mesures de précaution destinées à se garantir contre des dangers pouvant provenir d'ennemis quelconques, sans qu'il y ait lieu d'y chercher une raison plus profonde. En fait, il en est assurément ainsi dans bien des cas, et tout au moins dans ceux où l'on a affaire à des organisations secrètes purement profanes ; mais pourtant, quand il s'agit d'organisations initiatiques, il se peut qu'il y ait là autre chose, et que ce secret, comme tout le reste, revête un caractère véritablement symbolique. Il y a d'autant plus d'intérêt à s'arrêter quelque peu sur ce point, que la curiosité des noms est une des manifestations les plus ordinaires de l'« individualisme » moderne, et que, quand elle prétend s'appliquer aux choses du domaine initiatique, elle témoigne d'une grave méconnaissance des réalités de cet ordre et d'une fâcheuse tendance à vouloir les ramener au niveau des contingences profanes. L'« historicisme » de nos contemporains n'est satisfait que s'il met des noms propres sur toutes choses, c'est-à-dire s'il les attribue à des individualités humaines déterminées, suivant la conception la plus restreinte qu'on puisse s'en faire, celle qui a cours dans la vie profane et qui ne tient compte que de la seule modalité corporelle. Cependant, le fait que l'origine des organisations initiatiques ne peut jamais être rapportée à de telles individualités devrait déjà donner à réfléchir à cet égard ; et, quand il s'agit de celles de l'ordre le plus profond, leurs membres mêmes ne peuvent être identifiés, non point parce qu'ils se dissimulent, ce qui, quelque soin qu'ils y mettent, ne saurait être toujours efficace, mais parce que, en toute rigueur, ils ne sont pas des « personnages » au sens où le voudraient les historiens, si bien que quiconque croira pouvoir les nommer sera, par là même, inévitablement dans l'erreur. Avant d'entrer dans de plus amples explications là-dessus, nous dirons que quelque chose d'analogue se retrouve, toutes proportions gardées, à tous les degrés de l'échelle initiatique, même aux plus élémentaires, de sorte que, si une organisation initiatique est réellement ce qu'elle doit être, la désignation d'un quelconque de ses membres par un nom profane, même si elle est exacte « matériellement », sera toujours entachée de fausseté, à peu près comme le serait la confusion entre un acteur et un personnage dont il joue le rôle et dont on s'obstinerait à lui appliquer le nom dans toutes les circonstances de son existence.

Nous avons eu déjà l'occasion de parler de l'initiation conçue comme une « seconde naissance » ; c'est par une conséquence logique immédiate de cette conception que, dans de nombreuses organisations, l'initié reçoit un nouveau nom, différent de son nom profane ; et ce n'est pas là une simple formalité, car ce nom doit correspondre à une modalité également différente de son être, celle dont la

réalisation est rendue possible par l'action de l'« influence spirituelle » transmise par l'initiation ; on peut d'ailleurs remarquer que, même au point de vue exotérique, la même pratique existe, avec une raison analogue, dans certains ordres religieux. Nous aurons donc pour le même être deux modalités distinctes, l'une se manifestant dans le monde profane, et l'autre à l'intérieur de l'organisation initiatique ; et, normalement, chacune d'elles doit avoir son propre nom, celui de l'une ne convenant pas à l'autre, puisqu'elles se situent dans deux ordres réellement différents. On peut aller plus loin : à tout degré d'initiation effective correspond encore une autre modalité de l'être ; celui-ci devrait donc recevoir un nouveau nom pour chacun de ces degrés, et, même si ce nom ne lui est pas donné en fait, il n'en existe pas moins, peut-on dire, comme expression caractéristique de cette modalité, car un nom n'est pas autre chose que cela en réalité. Maintenant, comme ces modalités sont hiérarchisées dans l'être, il en est de même des noms qui les représentent respectivement : un nom sera donc d'autant plus vrai qu'il correspondra à une modalité d'ordre plus profond, puisque, par là même, il exprimera quelque chose qui sera plus proche de la véritable essence de l'être. C'est donc, contrairement à l'opinion vulgaire, le nom profane qui, étant attaché à la modalité la plus extérieure et à la manifestation la plus superficielle, est le moins vrai de tous ; et il en est surtout ainsi dans une civilisation qui a perdu tout caractère traditionnel, et où un tel nom n'exprime presque plus rien de la nature de l'être. Quant à ce qu'on peut appeler le véritable nom de l'être humain, le plus vrai de tous, nom qui est d'ailleurs un « nombre », au sens pythagoricien et kabbalistique de ce mot, c'est celui qui correspond à la modalité centrale de son individualité, c'est-à-dire à sa restauration dans l'« état primordial », car c'est celui-là qui constitue l'expression intégrale de son « essence individuelle ».

Il résulte de ces considérations qu'un nom initiatique n'a pas à être connu dans le monde profane, puisqu'il représente une modalité de l'être qui ne saurait se manifester dans celui-ci, de sorte que sa connaissance tomberait en quelque sorte dans le vide, ne trouvant rien à quoi elle puisse s'appliquer réellement. Inversement, le nom profane représente une modalité que l'être doit dépouiller lorsqu'il rentre dans le domaine initiatique, et qui n'est plus alors pour lui qu'un simple rôle qu'il joue à l'extérieur ; ce nom ne saurait donc valoir dans ce domaine, par rapport auquel ce qu'il exprime est en quelque sorte inexistant, comme appartenant à un degré inférieur de réalité. I1 va de soi, d'ailleurs, que ces raisons profondes de la distinction et pour ainsi dire de la séparation du nom initiatique et du nom profane, comme désignant des « entités » effectivement différentes, peuvent n'être pas conscientes partout où le changement de nom est pratiqué en fait ; il peut se faire que, par suite d'une dégénérescence de certaines organisations initiatiques, on en arrive à tenter de l'y expliquer par des motifs tout extérieurs, par exemple en le présentant comme une simple mesure de prudence, ce qui vaut à peu près les interprétations du rituel et du symbolisme dans un sens moral ou politique, et n'empêche nullement qu'il y ait eu tout autre chose à l'origine. Par contre, s'il ne s'agit que d'organisations profanes, ces mêmes motifs extérieurs sont bien réellement valables, et il ne saurait y avoir rien de plus, à moins pourtant qu'il n'y

ait aussi, dans certains cas, comme nous l'avons déjà dit à propos des rites, le désir d'imiter les usages des organisations initiatiques, mais, naturellement, sans que cela puisse alors répondre à la moindre réalité ; et ceci montre encore une fois que des apparences similaires peuvent, en fait, recouvrir les choses les plus différentes.

Maintenant, tout ce que nous avons dit jusqu'ici de cette multiplicité de noms, représentant autant de modalités de l'être, se rapporte uniquement à des extensions de l'individualité humaine, comprises dans sa réalisation intégrale, c'est-à-dire, initiatiquement, au domaine des « petits mystères ». Quand l'être passe aux « grands mystères », c'est-à-dire à la réalisation d'états supra-individuels, il passe par là même au delà du nom et de la forme, puisque, comme l'enseigne la doctrine hindoue, ceux-ci sont les expressions respectives de l'essence et de la substance de l'individualité. Un tel être, véritablement, n'a donc plus de nom, puisque c'est là une limitation dont il est désormais libéré ; il pourra s'il y a lieu, prendre n'importe quel nom pour se manifester dans le domaine individuel, mais ce nom ne l'affectera en aucune façon et lui sera tout aussi « accidentel » qu'un simple vêtement qu'on peut quitter ou changer à volonté. C'est là l'explication de ce que nous disions au début : quand il s'agit d'organisations de cet ordre, leurs membres n'ont pas de noms, et d'ailleurs elles-mêmes n'en ont pas davantage ; dans ces conditions, qu'y a-t-il encore qui puisse donner prise à la curiosité profane ? Si même celle-ci arrive à découvrir quelques noms, ils n'auront qu'une valeur toute conventionnelle ; et cela peut se produire déjà, bien souvent, pour des organisations d'ordre inférieur à celui-là, dans lesquelles seront employées par exemple des « signatures collectives », représentant, soit ces organisations elles-mêmes dans leur ensemble, soit des fonctions envisagées indépendamment des individualités qui les remplissent. Tout cela, nous le répétons, résulte de la nature même des choses d'ordre initiatique, où les considérations individuelles ne comptent pour rien, et n'a point pour but de dérouter certaines recherches, bien que c'en soit là une conséquence de fait ; mais comment les profanes pourraient-ils y supposer autre chose que des intentions telles qu'eux-mêmes peuvent en avoir ?

De là vient aussi dans bien des cas, la difficulté ou même l'impossibilité d'identifier les auteurs d'œuvres ayant un certain caractère initiatique : ou elles sont entièrement anonymes, ou, ce qui revient au même, elles n'ont pour signature qu'une marque symbolique ou un nom conventionnel ; il n'y a d'ailleurs aucune raison pour que leurs auteurs aient joué dans le monde profane un rôle apparent quelconque. Quand de telles œuvres portent au contraire le nom d'un individu connu par ailleurs comme ayant vécu effectivement, on n'en est peut-être pas beaucoup plus avancé, car ce n'est pas pour cela qu'on saura exactement à qui ou à quoi l'on a affaire : cet individu peut fort bien n'avoir été qu'un porte-parole, voire un masque ; en pareil cas, son œuvre prétendue pourra impliquer des connaissances qu'il n'aura jamais eues réellement ; il peut n'être qu'un initié d'un degré inférieur, ou même un simple profane qui aura été choisi pour des raisons contingentes quelconques, ainsi que nous l'avons expliqué à propos des romans du Saint Graal ;

et alors ce n'est évidemment pas l'auteur qui importe, mais bien l'organisation qui l'a inspiré.

Du reste, même dans l'ordre profane, on peut s'étonner de l'importance attribuée de nos jours à l'individualité d'un auteur et à tout ce qui y touche de près ou de loin : la valeur de l'œuvre dépend-elle en quelque façon de ces choses ? D'un autre côté, il est facile de constater que le souci d'attacher son nom à une œuvre quelconque se rencontre d'autant moins dans une civilisation que celle-ci est plus étroitement reliée aux principes traditionnels, dont, en effet, l'« individualisme » sous toutes ses formes est en quelque sorte la négation. On peut comprendre sans peine que tout cela se tient, et nous ne voulons pas y insister davantage ; mais il n'était pas inutile de souligner encore, à cette occasion, le rôle de l'esprit antitraditionnel, caractéristique de l'époque moderne, comme cause principale de l'incompréhension des choses initiatiques et de la tendance à les réduire aux points de vue profanes. C'est cet esprit qui, sous des noms tels que ceux d'« humanisme » et de « rationalisme », s'efforce, depuis quelques siècles, de tout ramener aux proportions de l'individualité humaine vulgaire, nous voulons dire de la portion restreinte qu'en connaissent les profanes, et de nier tout ce qui dépasse ce domaine étroitement borné, donc tout ce qui relève de l'initiation, à quelque degré que ce soit. Il est à peine besoin de faire remarquer que les considérations que nous venons basent essentiellement sur la doctrine métaphysique des états multiples de l'être, dont elles sont une application directe ; comment cette doctrine pourrait-elle être comprise par ceux qui prétendent faire de l'homme individuel, et même de sa seule modalité corporelle, un tout complet et fermé, un être se suffisant à lui-même, au lieu de n'y voir que ce qu'il est en réalité, la manifestation contingente et transitoire d'un être dans un domaine très particulier parmi la multitude indéfinie de ceux dont l'ensemble constitue l'Existence universelle, et auxquels correspondent, pour ce même être, autant de modalités et d'états différents, dont il lui sera possible de prendre conscience précisément en suivant la voie qui lui est ouverte par l'initiation ?

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 182, p. 49-54, février 1935

LE RITE ET LE SYMBOLE

Nous attirions l'attention, à la fin d'un de nos derniers articles, sur l'étroite connexion qui existe entre le rite et le symbole : tous les éléments constitutifs du rite ont nécessairement, disions-nous, un sens symbolique, et, d'autre part, le symbole lui-même, dans son acception la plus habituelle, est essentiellement destiné à produire, en tant que support de méditation, des effets qui sont rigoureusement comparables à ceux des rites. Ajoutons que, lorsqu'il s'agit de rites et de symboles véritablement traditionnels (et ceux qui ne possèdent pas ce caractère ne méritent pas d'être nommés ainsi, n'en étant en réalité que des contrefaçons ou même des parodies), leur origine est pareillement « non-humaine » ; aussi l'impossibilité de leur assigner un auteur ou un inventeur déterminé n'est-elle point due à l'ignorance comme peuvent le supposer les historiens profanes (quand ils n'en arrivent pas, en désespoir de cause, à y voir le produit d'une sorte de « conscience collective » qui, même si elle existait, serait en tout cas bien incapable de donner naissance à des choses d'ordre transcendant comme celles dont il s'agit[1]), mais elle est une conséquence nécessaire de cette origine même, qui ne peut être contestée que par ceux qui méconnaissent totalement la vraie nature de la tradition et de tout ce qui en fait partie intégrante, comme c'est bien évidemment le cas à la fois pour les rites et pour les symboles.

Si l'on veut examiner de plus près cette identité foncière du rite et du symbole, on peut dire tout d'abord que le symbole, entendu comme figuration « graphique » ainsi qu'il l'est le plus ordinairement, n'est en quelque sorte que la fixation d'un geste rituel[2]. Il arrive d'ailleurs souvent que le tracé même du symbole doit s'effectuer régulièrement dans des conditions qui lui confèrent tous les caractères d'un rite proprement dit ; on à de ceci un exemple très net, dans un domaine inférieur, celui de la magie (qui est malgré tout une science traditionnelle), avec la confection des figures talismaniques ; et, dans l'ordre qui nous concerne plus immédiatement, le tracé des *yantras*, dans la tradition hindoue, en est aussi un exemple non moins frappant[3].

Mais ce n'est pas tout, car la notion du symbole à laquelle nous venons de nous référer est, à vrai dire, beaucoup trop étroite : il n'y a pas seulement des symboles figurés ou visuels, il y a aussi des symboles sonores ; nous avons déjà indiqué, en une autre occasion, cette distinction de deux catégories fondamentales, qui est dans la

[1] Voir à ce sujet ce que nous avons dit du prétendu *folk-lore* dans notre étude sur *Le Saint Graal* (n° de février 1934).

[2] Ces considérations se rattachent directement à ce que nous avons appelé la « théorie du geste », à laquelle il nous est arrivé de faire allusion en diverses occasions, mais sans qu'il nous ait été possible de la développer jusqu'ici.

[3] On peut y assimiler, dans l'ancienne Maçonnerie, le tracé du « tableau de la Loge », lequel constituait effectivement un véritable *yantra*. Les rites en relation avec la construction des monuments à destination traditionnelle pourraient encore être cités ici en exemple, ces monuments ayant nécessairement en eux-mêmes un caractère symbolique.

doctrine hindoue celle du *yantra* et du *mantra*[1]. Nous avons même précisé alors que leur prédominance respective caractérisait deux sortes de rites, qui, à l'origine, se rapportent, pour les symboles visuels, aux traditions des peuples sédentaires, et, pour les symboles sonores, à celles des peuples nomades ; il est d'ailleurs bien entendu que, entre les uns et les autres, la séparation ne peut pas être établie d'une façon absolue (et c'est pourquoi nous parlons seulement de prédominance), toutes les combinaisons étant ici possibles, du fait des adaptations multiples qui se sont produites au cours des âges et par lesquelles ont été constituées les diverses formes traditionnelles qui nous sont actuellement connues. Ces considérations montrent assez clairement le lien qui existe, d'une façon tout à fait générale, entre les rites et les symboles ; mais nous pouvons ajouter que, dans le cas des *mantras*, ce lien est plus immédiatement apparent : en effet, tandis que le symbole visuel, une fois qu'il a été tracé, demeure ou peut demeurer à l'état permanent (et c'est pourquoi nous avons parlé de geste fixé), le symbole sonore, par contre, n'est manifesté que dans l'accomplissement même du rite. Cette différence se trouve d'ailleurs atténuée lorsqu'une correspondance est établie entre symboles sonores et symboles visuels ; c'est ce qui arrive avec l'écriture, qui représente une véritable fixation du son (non pas du son lui-même comme tel, bien entendu, mais d'une possibilité permanente de le reproduire) ; et il est à peine besoin de rappeler à ce propos que toute écriture, quant à ses origines tout au moins, est une figuration essentiellement symbolique. Du reste, il n'en est pas autrement de la parole elle-même, à laquelle ce caractère symbolique est non moins inhérent par sa nature propre : il est bien évident que le mot, quel qu'il soit, ne saurait être rien d'autre qu'un symbole de l'idée qu'il est destiné à exprimer ; aussi tout langage, oral aussi bien qu'écrit, est-il véritablement un ensemble de symboles, et c'est précisément pourquoi le langage, en dépit de toutes les théories « naturalistes » imaginées pour l'expliquer, ne peut être une création plus ou moins artificielle de l'homme, ni un simple produit de ses facultés individuelles[2].

Il est aussi, pour les symboles visuels eux-mêmes, un cas assez comparable à celui des symboles sonores sous le rapport que nous venons d'indiquer : ce cas est celui des symboles qui ne sont pas tracés de façon permanente, mais seulement employés comme signes dans les rites initiatiques (notamment les « signes de reconnaissance » dont nous avons parlé au cours de nos précédents articles[3]) et même religieux (le « signe de la croix » en est un exemple typique et connu de tous) ; ici, le symbole ne fait réellement qu'un avec le geste rituel lui-même[4]. Il serait d'ailleurs tout à fait

[1] Voir notre article sur *Caïn et Abel* (n° de janvier 1932).

[2] Nous renverrons ici à ce que nous avons dit précédemment au sujet de la langue primitive (*La Science des lettres*, n° de février 1931) ; il va de soi que la distinction des « langues sacrées » et des « langues profanes » n'intervient que secondairement ; pour les langues aussi bien que pour les sciences et les arts, le caractère « profane » ne représente jamais que le résultat d'une véritable dégénérescence (celle-ci ayant d'ailleurs pu se produire plus tôt et plus facilement dans le cas des langues en raison de leur usage plus courant et plus généralisé).

[3] Les « mots » d'usage similaire rentrent naturellement dans la catégorie des symboles sonores.

[4] Un cas en quelque sorte intermédiaire est celui des figures symboliques qui, tracées au début d'un rite ou dans sa préparation, sont effacées aussitôt après son accomplissement ; il en est ainsi pour beaucoup de *yantras*, et il en était de même autrefois pour le « tableau de la Loge » dans la Maçonnerie. Cette pratique ne représente pas seulement une précaution prise contre la curiosité profane, explication toujours beaucoup trop « simpliste » ; il faut y voir surtout une conséquence du lien même qui unit intimement le symbole au rite, de telle sorte que celui-là n'aurait aucune raison de subsister visiblement en dehors de celui-ci.

inutile de vouloir faire de ces signes une troisième catégorie de symboles, distincte de celles dont nous avons parlé jusqu'ici ; probablement, certains « psychologues » les envisageraient ainsi et les désigneraient comme des symboles « moteurs » ou par quelque autre expression de ce genre ; mais, étant évidemment faits pour être perçus par la vue, ils rentrent par là même dans la catégorie des symboles visuels ; et ils sont dans celle-ci, en raison de leur « instantanéité », si l'on peut dire, ceux qui présentent la plus grande similitude avec la catégorie complémentaire, celle des symboles sonores. Du reste, le symbole « graphique » lui-même est, nous le répétons, un geste ou un mouvement fixé (le mouvement même ou l'ensemble plus ou moins complexe de mouvements qu'il faut faire pour le tracer, et que les mêmes « psychologues » appelleraient sans doute un « schème moteur ») ; et, pour ce qui est des symboles sonores, on peut dire aussi que le mouvement des organes vocaux, nécessaire à leur production (qu'il s'agisse d'ailleurs de l'émission de la parole ordinaire ou de celle de sons musicaux), constitue en somme un geste au même titre que toutes les autres sortes de mouvements corporels, dont il n'est d'ailleurs jamais possible de l'isoler entièrement[1]. Ainsi, cette notion du geste, prise dans son acception la plus étendue (et qui est d'ailleurs plus conforme à ce qu'implique vraiment le mot que l'acception plus restreinte qui lui est imposée par l'usage courant), ramène tous ces cas différents à l'unité, si bien qu'on peut dire que c'est là qu'ils ont au fond leur principe commun ; et ce fait a, dans l'ordre métaphysique, une signification profonde, que nous ne pouvons songer à développer présentement.

On doit pouvoir comprendre maintenant sans peine que tout rite soit littéralement constitué par un ensemble de symboles ; ceux-ci, en effet, ne comprennent pas seulement les objets employés ou les figures représentées, comme on pourrait être tenté de le penser quand on s'en tient à la notion la plus superficielle, mais aussi les gestes effectués et les paroles prononcées (celles-ci n'étant d'ailleurs en réalité, suivant ce que nous venons de dire, qu'un cas particulier de ceux-là), en un mot tous les éléments du rite sans exception ; et ces éléments ont ainsi valeur de symboles par leur nature même, et non pas en vertu d'une signification surajoutée qui leur viendrait des circonstances extérieures et ne leur serait pas vraiment inhérente. On pourrait dire encore que les rites sont des symboles « mis en action », que tout geste rituel est un symbole « agi[2] » ; ce n'est en somme qu'une autre façon d'exprimer la même chose, mettant seulement plus spécialement en évidence le caractère que présente le rite d'être, comme toute action, quelque chose qui s'accomplit forcément dans le temps[3],

[1] Signalons, en ce qui concerne les rapporta du langage avec le geste entendu dans son sens plus ordinaire et restreint, les travaux du R. P. Marcel Jousse, qui, bien qu'ayant un point de départ forcément très différent du nôtre, n'en sont pas moins dignes d'intérêt, à notre point de vue, en ce qu'ils touchent à la question de certains modes d'expression traditionnels, liés généralement à la constitution et à l'usage des langues sacrées, et à peu près entièrement oubliés dans les langues profanes, qui en sont en somme réduites à la forme de langage la plus étroitement limitée de toutes.

[2] Nous noterons particulièrement, à ce point de vue, le rôle joué dans les rites par les gestes que la tradition hindoue appelle *mudrâs*, et qui constituent un véritable langage de mouvements et d'attitudes ; les « attouchements » employés comme « moyen de reconnaissance » dans les organisations initiatiques, tant en Occident qu'en Orient, ne sont pas autre chose en réalité qu'un cas particulier des *mudrâs*.

[3] En sanscrit, le mot *Karma*, qui signifie tout d'abord « action » en général, s'emploie d'une façon « technique » pour désigner en particulier l'« action rituelle » ; ce qu'il exprime alors directement est ce même caractère du rite que nous indiquons ici.

tandis que le symbole comme tel peut être envisagé d'un point de vue « intemporel ». En ce sens, on pourrait parler d'une certaine prééminence du symbole par rapport au rite ; mais rite et symbole ne sont au fond que deux aspects d'une même réalité ; et celle-ci n'est autre que la « correspondance » qui relie entre eux tous les degrés de l'Existence universelle, de telle sorte que, par elle, notre état humain peut être mis en communication avec les états supérieurs de l'être.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 183, p. 85-89, mars 1935

DE LA CONFUSION DU PSYCHIQUE ET DU SPIRITUEL

Nous avons déjà signalé à maintes reprises la fâcheuse tendance qu'ont certains, en Occident, à confondre les deux domaines psychique et spirituel ; mais nous avons à constater tant de manifestations de cette tendance, sous des formes variées, qu'il nous faut bien revenir encore sur ce sujet, si peu agréable soit-il à traiter. Nous ne voyons que trop, en effet, les conséquences qui peuvent en résulter : propager cette confusion, c'est, qu'on le veuille ou non, engager des êtres à se perdre irrémédiablement dans le chaos du « monde intermédiaire », et, par là, c'est faire, souvent inconsciemment d'ailleurs, le jeu des forces « sataniques » qui régissent ce que nous avons appelé la « contre-initiation ».

Ici, il importe de bien préciser afin d'éviter tout malentendu : aucun développement des possibilités d'un être, même dans un ordre inférieur, ne peut être regardé comme essentiellement « maléfique » en lui-même ; tout dépend de l'usage qui en est fait, et, avant tout, il est nécessaire de considérer si ce développement est pris pour une fin en soi, ou au contraire pour un simple moyen en vue d'atteindre un but d'ordre plus élevé. En effet, comme nous l'avons souvent fait remarquer, n'importe quoi peut, suivant les circonstances de chaque cas particulier, servir d'occasion et de « support » à celui qui s'engage dans la voie qui doit le mener à une « réalisation » spirituelle ; cela est vrai surtout au début, en raison de la diversité des natures individuelles dont l'influence est alors à son maximum, mais il en est encore ainsi, jusqu'à un certain point, dans des stades ultérieurs, tant que les limites de l'individualité ne sont pas dépassées. Mais, d'un autre côté, n'importe quoi peut tout aussi bien être un obstacle qu'un « support », si l'être s'y arrête et se laisse illusionner et égarer par certaines apparences de « réalisation » qui n'ont aucune valeur propre et ne sont que des résultats tout accidentels et contingents, si même on peut les regarder comme des résultats à un point de vue quelconque ; et ce danger d'illusion et d'égarement existe toujours, précisément, tant qu'on n'est encore que dans l'ordre des possibilités individuelles.

L'exemple le plus grossier, si l'on petit dire, d'une semblable erreur, c'est celui qui se réfère à des possibilités d'ordre simplement corporel et physiologique ; nous voulons en cela faire allusion, notamment, à la méprise trop commune parmi les Occidentaux en ce qui concerne certains procédés préparatoires du *Yoga*, où leur ignorance ne veut voir qu'une sorte de méthode de « culture physique » ou une « thérapeutique » spéciale. Cette erreur est d'ailleurs, au fond, la moins grave et la moins dangereuse, car elle est celle dont les conséquences vont le moins loin : elle ne fait guère courir que le risque d'obtenir, par des « pratiques » accomplies inconsidérément et sans contrôle, un résultat tout opposé à celui qu'on recherche, et de ruiner sa santé en croyant l'améliorer. Ceci ne nous intéresse en rien, sinon en ce qu'il y a là une déviation dans l'emploi de ces « pratiques » qui, en réalité, sont faites pour un tout autre usage, aussi éloigné que possible de ce domaine,

physiologique, et dont les répercussions naturelles dans celui-ci ne constituent qu'un simple « accident » auquel il ne convient pas d'attacher la moindre importance. Cependant, il faut ajouter que ces mêmes « pratiques » peuvent avoir aussi, à l'insu de l'ignorant qui s'y livre comme à une « gymnastique » quelconque, des répercussions dans le domaine psychique, c'est-à-dire dans les modalités subtiles de l'individu, ce qui en augmente considérablement le danger : on peut ainsi, sans s'en douter le moins du monde, ouvrir la porte à des « influences » de toute sorte, contre lesquelles on est d'autant moins prémuni que parfois on ne soupçonne même pas leur existence, et qu'à plus forte raison on est incapable de discerner leur véritable nature. Mais il n'y a là, du moins, aucune prétention « spirituelle » ou « initiatique », tandis qu'il en est tout autrement pour ceux qui recherchent de prétendus « pouvoirs », c'est-à-dire en somme la production de « phénomènes » plus ou moins extraordinaires, ou pour ceux qui s'efforcent de « centrer » leur conscience sur des prolongements inférieurs de l'individualité humaine, les prenant à tort pour des états supérieurs, simplement parce qu'ils sont en dehors du cadre où s'enferme généralement l'activité de l'homme ordinaire ; nous reviendrons une autre fois sur le premier de ces deux cas, et c'est sur le second que nous voulons insister quelque peu présentement.

Là encore, à la vérité, c'est l'attrait du « phénomène » qui est le plus souvent à la racine de l'erreur : ceux qui se comportent ainsi veulent obtenir des résultats qui soient en quelque sorte « sensibles », et c'est là ce qu'ils croient être une « réalisation » ; mais cela revient à dire que tout ce qui est vraiment d'ordre spirituel leur échappe entièrement. Bien entendu, il ne s'agit aucunement de nier la réalité des « phénomènes » en question comme tels ; ils ne sont même que trop réels, pourrions-nous dire, et ils n'en sont que plus dangereux : ce que nous contestons, c'est leur valeur et leur intérêt, et c'est là-dessus que porte l'illusion. Si encore il n'y avait là qu'une simple perte de temps et d'efforts, le mal ne serait pas très grand ; mais, en général, l'être qui s'attache à ces choses devient ensuite incapable de s'en affranchir et d'aller au delà ; on connait bien, dans toutes les traditions orientales, le cas de ces individus qui, devenus de simples producteurs de « phénomènes », n'atteindront jamais à la moindre spiritualité. Mais il y a plus encore : il peut y avoir là une sorte de développement « à rebours », qui non seulement n'apporte aucune acquisition valable, mais éloigne toujours davantage de la « réalisation » spirituelle, jusqu'à ce que l'être soit définitivement égaré dans ces prolongements inférieurs de son individualité auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, et par lesquels il ne peut entrer en contact qu'avec l'« infra-humain ». Sa situation est alors sans issue, ou du moins il n'y en a qu'une, qui est une « désintégration » de l'être conscient ; c'est là, pourrait-on dire en toute rigueur, une véritable « descente aux Enfers », mais sans « remontée » possible ; et, quant à l'aboutissement, il correspond à un des sens les plus défavorables et « sinistres » de cette « seconde mort » dont nous avons parlé dans un précédent article : c'est proprement l'ombre « inversée » de la « seconde mort » initiatique.

On ne saurait trop se méfier, à cet égard, de tout appel au « subconscient », à l'« instinct », à l'« intuition » infra-rationnelle, voire même à une « force vitale » plus ou moins mal définie, en un mot à toutes ces choses vagues et obscures qui conduisent plus ou moins directement à une prise de contact avec les états inférieurs. À plus forte raison doit-on se garder de tout ce qui induit l'être à « se fondre », nous dirions volontiers à « se dissoudre », dans une sorte de « conscience cosmique » exclusive de toute « transcendance », donc de toute spiritualité effective ; c'est là l'ultime conséquence de toutes les erreurs antimétaphysiques que désignent des termes comme ceux de « panthéisme », d'« immanentisme » et de « naturalisme », toutes choses d'ailleurs étroitement connexes, conséquence devant laquelle certains reculeraient assurément s'ils pouvaient savoir vraiment de quoi ils parlent. C'est là, en effet, prendre littéralement la spiritualité « à rebours », lui substituer ce qui en est véritablement l'inverse, puisqu'il conduit à sa perte définitive, et c'est en quoi consiste le « satanisme » proprement dit ; qu'il soit du reste conscient ou inconscient, cela change peu les résultats ; et il ne faut pas oublier que le « satanisme inconscient » de certains, plus nombreux que jamais à notre époque de désordre intellectuel, n'est jamais, au fond, qu'un instrument au service du « satanisme conscient » des représentants de la « contre-initiation ».

Nous avons eu parfois l'occasion de signaler le symbolisme initiatique d'une « navigation » s'accomplissant à travers l'Océan qui représente le domaine psychique, et qu'il s'agit de franchir, en évitant tous ses dangers, pour parvenir au but ; mais que dire de celui qui se jetterait en plein milieu de cet Océan et n'aurait d'autre aspiration que de s'y noyer ? C'est là, très exactement, ce que signifie cette « fusion » avec une « conscience cosmique » qui n'est en réalité que l'ensemble confus et indistinct de toutes les « influences psychiques », lesquelles, quoique certains puissent s'imaginer, n'ont certes rien de commun avec les « influences spirituelles », même s'il arrive qu'elles les imitent plus ou moins dans quelques-unes de leurs manifestations extérieures. Ceux qui commettent cette fatale méprise oublient ou ignorent tout simplement la distinction des « Eaux supérieures » et des « Eaux inférieures » ; au lieu de s'élever vers l'Océan d'en haut, ils s'enfoncent dans les abîmes de l'Océan d'en bas ; au lieu de concentrer toutes leurs puissances pour les diriger vers le monde informel, qui seul peut être dit « spirituel », ils les dispersent dans la diversité indéfiniment changeante et fuyante des formes de la manifestation subtile, sans se douter que, ce qu'ils prennent pour une plénitude de « vie » n'est en réalité que le royaume de la mort.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 184, p. 129-135, avril 1935

LES ARTS ET LEUR CONCEPTION TRADITIONNELLE

Nous avons souvent insisté sur le fait que les sciences profanes ne sont que le produit d'une dégénérescence relativement récente, due à l'incompréhension des anciennes sciences traditionnelles, ou plutôt de quelques-unes d'entre elles seulement, les autres étant tombées entièrement dans l'oubli. Ce qui est vrai à cet égard pour les sciences l'est aussi pour les arts, et d'ailleurs la distinction entre les unes et les autres était beaucoup moins accentuée autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui ; le mot latin *artes* était parfois appliqué également aux sciences, et, au moyen âge, l'énumération des « arts libéraux » réunissait des choses que les modernes feraient rentrer dans l'une et l'autre catégorie. Cette seule remarque suffirait déjà à montrer que l'art était alors autre chose que ce que l'on conçoit actuellement sous ce nom, qu'il impliquait une véritable connaissance avec laquelle il faisait corps en quelque sorte ; et cette connaissance ne pouvait être évidemment que de l'ordre des sciences traditionnelles.

Ce n'est que par là qu'on peut comprendre que, dans certaines organisations initiatiques du moyen âge telles que les « Fidèles d'Amour », les sept « arts libéraux » aient été mis en correspondance avec les « cieux », c'est-à-dire avec des états qui s'identifiaient eux-mêmes aux différents degrés de l'initiation[1]. Il fallait pour cela que les arts, aussi bien que les sciences, fussent susceptibles d'une transposition leur donnant une réelle valeur ésotérique ; et ce qui rend possible une telle transposition, c'est la nature même des connaissances traditionnelles, qui, de quelque ordre qu'elles soient, sont toujours essentiellement rattachées aux principes transcendants. Ces connaissances reçoivent par là une signification que l'on peut dire symbolique, puisqu'elle est fondée sur la correspondance qui existe entre les divers ordres de la réalité ; mais ce sur quoi il faut insister, c'est qu'il ne s'agit point là de quelque chose qui leur serait comme surajouté accidentellement, mais, au contraire, de ce qui constitue l'essence profonde de toute connaissance normale et légitime, et qui, comme tel, est inhérent aux sciences et aux arts dès leur origine même et le demeure tant qu'ils n'ont subi aucune déviation.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner que les arts puissent être envisagés à ce point de vue, si l'on remarque que les métiers eux-mêmes, dans leur conception traditionnelle, servent de base à une initiation, ainsi que nous l'avons exposé ici même[2]. Nous devons, au surplus, rappeler à ce propos ce que nous disions alors, que la distinction entre les arts et les métiers apparaît comme spécifiquement moderne, et comme n'étant en somme qu'une conséquence de cette même dégénérescence qui a donné naissance au point de vue profane, celui-ci n'exprimant proprement rien d'autre que la négation même de l'esprit traditionnel. Au fond,

[1] Voir L'Ésotérisme de Dante, p. 10-15.
[2] *L'Initiation et les Métiers*, n° spécial sur le Compagnonnage, avril 1934.

qu'il s'agisse d'art ou de métier, il y avait toujours là, à un degré ou à un autre, l'application et la mise en œuvre de certaines connaissances d'ordre supérieur, se rattachant de proche en proche à la connaissance initiatique elle-même ; et, du reste, la mise en œuvre directe de la connaissance initiatique recevait aussi le nom d'art, comme on le voit clairement par des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », qui se rapportent aux applications respectives des « grands mystères » et des « petits mystères ».

Si maintenant nous considérons les arts en donnant à ce mot une acception plus restreinte et en même temps plus habituelle, c'est-à-dire ce qu'on appelle plus précisément les « beaux-arts », nous pouvons dire, d'après ce qui précède, que chacun d'eux doit constituer comme un langage symbolique adapté à l'expression de certaines vérités au moyen de formes qui sont, pour les uns, d'ordre visuel, et, pour les autres, d'ordre auditif ou sonore, d'où leur division courante en deux groupes, celui des « arts plastiques » et celui des « arts phonétiques ». Nous avons expliqué dans de précédentes études que cette distinction, de même que celle de deux sortes de rites correspondantes et fondées sur les mêmes catégories de formes symboliques, se rapporte, à l'origine, à la différence qui existe entre les traditions des peuples sédentaires et celles des peuples nomades[1]. Qu'il s'agisse d'ailleurs des arts de l'un ou de l'autre genre, il est facile de constater, d'une façon tout à fait générale, qu'ils ont, dans une civilisation, un caractère d'autant plus manifestement symbolique que cette civilisation elle-même est plus strictement traditionnelle, car ce qui fait alors leur véritable valeur, c'est moins ce qu'ils sont en eux-mêmes que les possibilités d'expression qu'ils fournissent, au-delà de celles auxquelles se limite le langage ordinaire. En un mot, leurs productions sont avant tout destinées à servir de « supports » à la méditation, de « points d'appui » pour une compréhension aussi profonde et aussi étendue que possible, ce qui est la raison d'être même de tout symbolisme[2] ; et tout, jusque dans les moindres détails, doit y être déterminé par cette considération et subordonné à ce but, sans aucune adjonction inutile, dépourvue de signification ou destinée à jouer un rôle simplement « décoratif » ou « ornemental[3] ».

On voit qu'une telle conception est aussi éloignée que possible de toutes les théories modernes et profanes, que ce soit par exemple celle de l'« art pour l'art », qui, au fond, revient à dire que l'art n'est ce qu'il doit être que quand il ne signifie rien, ou encore celle de l'art « moralisateur », qui ne vaut évidemment pas davantage sous le rapport de la connaissance. L'art traditionnel n'est certes pas un « jeu », suivant l'expression chère à certains psychologues, ou un moyen de procurer simplement à l'homme une sorte de plaisir spécial, qualifié de « supérieur » sans qu'on sache trop pourquoi, car, dès lors qu'il ne s'agit que de

[1] Voir *Caïn et Abel*, n° de janvier 1932, et aussi *Le rite et le symbole*, n° de février 1935.
[2] C'est la notion hindoue du *pratîka*, qui n'est pas plus une « idole » qu'il n'est une œuvre d'imagination et de fantaisie individuelle ; ces deux interprétations occidentales, en quelque sorte opposées, sont aussi fausses l'une que l'autre.
[3] La dégénérescence de certains symboles en motifs d'ornementation, parce qu'on a cessé d'en comprendre le sens, est un des traits caractéristiques de la déviation profane.

plaisir, tout se réduit à de pures préférences individuelles entre lesquelles aucune hiérarchie ne peut logiquement s'établir ; et il n'est pas davantage une vaine déclamation sentimentale, pour laquelle le langage ordinaire est assurément plus que suffisant, sans qu'il soit aucunement besoin de recourir à des formes plus ou moins mystérieuses ou énigmatiques, et en tout cas beaucoup plus compliquées que ce qu'elles auraient à exprimer. Ceci nous est une occasion de rappeler en passant, car ce sont là des choses sur lesquelles on n'insistera jamais trop, la parfaite nullité des interprétations « morales » que certains prétendent donner de tout symbolisme, y compris le symbolisme initiatique proprement dit : si vraiment il ne s'agissait que de semblables banalités, on ne voit pas pourquoi ni comment on aurait jamais songé à les « voiler » d'une façon quelconque, ce dont elles se passent fort bien quand elles sont énoncées par la philosophie profane, et mieux vaudrait dire alors tout simplement qu'il n'y a en réalité ni symbolisme ni initiation.

Cela dit, on peut se demander quelles sont, parmi les diverses sciences traditionnelles, celles dont les arts dépendent le plus directement, ce qui, bien entendu, n'exclut pas qu'ils aient aussi des rapports plus ou moins constants avec les autres, car, ici, tout se tient et se relie nécessairement dans l'unité fondamentale de la doctrine, que la multiplicité de ses applications ne saurait en rien détruire ni même affecter ; la conception de sciences étroitement « spécialisées » et entièrement séparées les unes des autres est nettement antitraditionnelle, en tant qu'elle manifeste un défaut de principe, et est caractéristique de l'esprit « analytique » qui inspire et régit les sciences profanes, tandis que tout point de vue traditionnel ne peut être qu'essentiellement « synthétique ». Sous cette réserve, on peut dire que ce qui fait le fond même de tous les arts, c'est principalement une application de la science du rythme sous ses différentes formes, science qui elle-même se rattache immédiatement à celle du nombre ; et il doit être d'ailleurs bien entendu que, quand nous parlons de science du nombre, il ne s'agit point de l'arithmétique profane telle que la comprennent les modernes, mais de ce dont les exemples les plus connus se trouvent dans la Kabbale et dans le Pythagorisme, et dont l'équivalent existe également, sous des expressions variées et avec de plus ou moins grands développements, dans toutes les doctrines traditionnelles.

Ce que nous venons de dire peut paraître évident surtout pour les arts phonétiques, dont les productions sont toutes constituées par des ensembles de rythmes se déployant dans le temps ; et la poésie doit à son caractère rythmique d'avoir été primitivement le mode d'expression rituel de la « langue des Dieux » ou de la « langue sacrée » par excellence[1], fonction dont elle garda même quelque chose jusqu'à une époque relativement rapprochée de nous, alors qu'on n'avait point encore inventé la « littérature[2] ». Quant à la musique, il serait assurément

[1] Voir *La Langue des Oiseaux*, n° de novembre 1931.

[2] Il est assez curieux de remarquer que les « érudits » modernes en sont arrivés à appliquer ce mot de « littérature » à tout indistinctement, même aux Écritures sacrées qu'ils ont la prétention d'étudier au même titre que le reste et par les mêmes méthodes ; et, quand ils parlent de « poèmes bibliques », ou de « poèmes védiques », tout en méconnaissant complètement ce qu'était la poésie pour les anciens, leur intention est encore de tout réduire à quelque chose de purement humain.

inutile d'insister là-dessus, et sa base numérique est encore reconnue des modernes eux-mêmes, bien que faussée par la perte des données traditionnelles ; anciennement, comme on le voit d'une manière particulièrement nette en Extrême-Orient, des modifications ne pouvaient être apportées dans la musique qu'en concordance avec certains changements survenant dans l'état même du monde selon les périodes cycliques, car les rythmes musicaux étaient intimement liés à la fois à l'ordre humain et social et à l'ordre cosmique, et exprimaient même d'une certaine façon les rapports qui existent entre l'un et l'autre ; la conception pythagoricienne de l'« harmonie des sphères » se rattache d'ailleurs exactement au même ordre de considérations.

Pour les arts plastiques, dont les productions se développent en extension dans l'espace, la même chose peut ne pas apparaître aussi immédiatement, et pourtant elle n'en est pas moins rigoureusement vraie ; seulement, le rythme est alors pour ainsi dire fixé en simultanéité, au lieu de se dérouler en succession comme dans le cas précédent. On peut le comprendre surtout en remarquant que, dans ce second groupe, l'art typique et fondamental est l'architecture, dont les autres, tels que la sculpture et la peinture, ne sont en somme, tout au moins quant à leur destination originelle, que de simples dépendances ; or, dans l'architecture, le rythme s'exprime directement par les proportions existant entre les diverses parties de l'ensemble, et aussi par des formes géométriques, qui ne sont en définitive, au point de vue que nous envisageons, que la traduction spatiale des nombres et de leurs rapports[1]. Évidemment, ici encore, la géométrie doit être considérée d'une façon bien différente de celle des mathématiciens profanes, et dont l'antériorité par rapport à celle-ci apporte d'ailleurs le plus complet démenti à ceux qui veulent attribuer à cette science une origine « empirique » et utilitaire ; et, d'autre part, nous avons là un exemple de la façon dont, comme nous le disions plus haut, les sciences sont liées entre elles au point de vue traditionnel, à tel point qu'on pourrait même les y regarder parfois comme n'étant en quelque sorte que les expressions des mêmes vérités en des langages différents, ce qui n'est du reste qu'une conséquence toute naturelle de la « loi des correspondances » qui est le fondement même de tout symbolisme.

Ces quelques notions, si sommaires et incomplètes qu'elles soient, suffiront du moins à faire comprendre ce qu'il y a de plus essentiel dans la conception traditionnelle des arts et ce qui différencie le plus profondément celle-ci de la conception profane, à la fois quant à leur base, en tant qu'applications de certaines sciences, quant à leur signification, en tant que modalités diverses du langage symbolique, et quant à leur destination, en tant que moyens pour aider l'homme à s'approcher de la véritable connaissance.

René Guénon.

[1] Il y a lieu de noter, à ce propos, que le « Dieu géomètre » de Platon s'identifie proprement à Apollon, qui préside à tous les arts ; ceci, qui est d'ailleurs dérivé directement du Pythagorisme, a une importance particulière en ce qui concerne la filiation de certaines doctrines traditionnelles helléniques et leur rattachement à une origine première « hyperboréenne ».

Le Voile d'Isis — N^o 185, p. 189-195, mai 1935

DES PRÉTENDUS « POUVOIRS » PSYCHIQUES

En parlant dernièrement de la confusion du psychique et du spirituel, et de l'attrait du « phénomène » comme cause principale de cette erreur, nous faisions allusion au cas de ceux qui recherchent de prétendus « pouvoirs », ce qu'ils appellent ainsi n'étant pas autre chose que la faculté de produire des « phénomènes » plus ou moins extraordinaires. En fait, la plupart des écoles pseudo-ésotériques ou pseudo-initiatiques de l'Occident moderne ne se proposent rien d'autre ; c'est là une véritable hantise chez la grande majorité de leurs adhérents, qui s'illusionnent sur la valeur de ces « pouvoirs » au point de les prendre pour le signe d'un développement spirituel, voire même pour son aboutissement, alors que, même quand ils ne sont pas un simple mirage de l'imagination, ils relèvent uniquement du domaine psychique et ne sont le plus souvent qu'un obstacle à l'acquisition de toute vraie spiritualité.

Cette illusion s'accompagne souvent, chez certains, d'un intérêt plus ou moins excessif pour la « magie », dont la cause est encore cette même passion pour les « phénomènes » qui est si caractéristique de la mentalité occidentale ; mais ici s'introduit une autre méprise qu'il est bon de signaler : la vérité est qu'il n'y à pas de « pouvoirs magiques », bien qu'on rencontre à chaque instant cette expression, non seulement chez ceux dont nous parlons, mais aussi chez ceux qui s'efforcent de combattre leurs tendances, tout en étant non moins ignorants qu'eux du fond des choses. La magie, comme nous l'avons dit souvent, n'est en réalité qu'une science comme une autre et devrait être traitée comme telle ; les phénomènes dont elle s'occupe, si bizarres ou exceptionnels qu'ils puissent être, ne sont pas pour cela plus « transcendants » que d'autres ; tout cela est purement « physique », au sens propre et originel de ce mot. Le magicien, quand il provoque de tels phénomènes, le fait en appliquant la connaissance qu'il a de certaines lois naturelles ; il n'y a donc là aucun « pouvoir » extraordinaire, pas plus qu'il n'y en a chez celui qui, ayant étudié une science quelconque, en met les résultats en pratique ; dira-t-on, par exemple, qu'un médecin possède des « pouvoirs » parce que, sachant quel remède convient à telle ou telle maladie, il guérit celle-ci au moyen du remède en question ? Entre le magicien et le possesseur de « pouvoirs » psychiques, il y a une différence comparable à celle qui existe, dans l'ordre corporel, entre celui qui accomplit un certain travail à l'aide d'une machine et celui qui le réalise par le seul moyen de la force ou de l'habileté de son organisme ; l'un et l'autre opèrent bien dans le même domaine, mais non pas de la même façon. D'autre part, qu'il s'agisse de magie ou de « pouvoirs », il n'y a là, nous le répétons, absolument rien de spirituel ni d'initiatique ; si nous marquons la différence entre les deux choses, ce n'est donc pas que l'une vaille plus que l'autre à notre point de vue ; mais il est toujours nécessaire de savoir exactement de quoi l'on parle et de dissiper les confusions qui ont cours à ce sujet.

Les « pouvoirs » psychiques sont, chez certains individus, quelque chose de tout à fait spontané, l'effet d'une simple disposition naturelle qui se développe d'elle-même ; il est bien évident que, dans ce cas, il n'y a point à en tirer vanité, pas plus que d'une autre aptitude quelconque, puisqu'ils ne témoignent d'aucune « réalisation » voulue, et que même celui qui les possède peut ne pas soupçonner l'existence d'une telle chose : s'il n'a jamais entendu parler « initiation », il ne lui viendra certes pas à l'idée de se croire « initié » parce qu'il voit des choses que tout le monde ne voit pas, où parce qu'il a parfois des rêves « prémonitoires », ou parce qu'il lui arrive de guérir un malade par simple contact, et sans qu'il sache lui-même comment cela peut se faire. Mais il y a aussi le cas où de semblables « pouvoirs » sont acquis ou développés artificiellement, comme résultat de certains « entraînements » spéciaux ; c'est là quelque chose de plus dangereux, car cela va rarement sans entrainer un certain déséquilibre ; et, en même temps, c'est dans ce cas que l'illusion se produit le plus facilement : il y a des gens qui sont persuadés qu'ils ont obtenu certains « pouvoirs », parfaitement imaginaires en fait, soit simplement sous l'influence de leur désir et d'une sorte d'« idée fixe », soit par l'effet d'une suggestion qu'exerce sur eux quelqu'un de ces milieux où se pratiquent d'ordinaire les « entraînements » de ce genre. C'est là surtout qu'on parle d'« initiation » à tort et à travers, en l'identifiant plus ou moins à l'acquisition de ces trop fameux « pouvoirs » : il n'est donc pas étonnant que des esprits faibles ou des ignorants se laissent en quelque sorte fasciner par de pareilles prétentions, que suffit pourtant à réduire à néant la seule constatation de l'existence du premier cas dont nous avons parlé, puisque, dans celui-là, il se trouve des « pouvoirs » tout à fait semblables, sinon même souvent plus développés et plus authentiques, sans qu'il y ait la moindre trace d'« initiation » réelle ou supposée. Ce qui est peut-être le plus singulier et le plus difficilement compréhensible, c'est que les possesseurs de ces « pouvoirs » spontanés, s'il leur arrive d'entrer en contact avec ces mêmes milieux pseudo-initiatiques, sont parfois amenés à croire, eux aussi, qu'ils sont des « initiés » ; ils devraient assurément mieux savoir à quoi s'en tenir sur le caractère réel de ces facultés, qui se rencontrent du reste, à un degré ou à un autre, chez beaucoup d'enfants fort ordinaires par ailleurs, bien que souvent, par la suite, elles disparaissent plus ou moins rapidement. La seule excuse à toutes ces illusions, c'est que nul de ceux qui les provoquent et les entretiennent chez eux-mêmes ou chez les autres n'a la moindre notion de ce qu'est la véritable initiation ; mais, bien entendu, cela n'en atténue aucunement le danger, soit quant aux troubles psychiques et même physiologiques qui sont l'accompagnement habituel de ces sortes de choses, soit quant aux conséquences plus éloignées, mais encore plus graves, d'un développement de possibilités inférieures qui, comme nous l'avons dit précédemment, va directement au rebours de la spiritualité.

Il est particulièrement important de remarquer que les « pouvoirs » dont il s'agit peuvent fort bien coexister avec l'ignorance doctrinale la plus complète, ainsi qu'il n'est que trop facile de le constater, par exemple, chez la plupart des « clairvoyants » et des « guérisseurs » ; cela seul prouverait suffisamment qu'ils n'ont pas le moindre rapport avec l'initiation, dont le but ne peut être que de pure

connaissance. En même temps, cela montre que leur obtention est dépourvue de tout intérêt véritable, puisque celui qui les possède n'en est pas plus avancé dans la réalisation de son être propre, réalisation qui ne fait qu'un avec la connaissance même ; ils ne représentent que des acquisitions toutes contingentes et transitoires, exactement comparables en cela au développement corporel, qui du moins ne présente pas les mêmes dangers ; et même les quelques avantages non moins contingents que peut apporter leur exercice ne compensent certainement pas les inconvénients auxquels nous venons de faire allusion. Encore ces avantages ne consistent-ils trop souvent qu'à étonner les naïfs et à se faire admirer d'eux, ou en d'autres satisfactions non moins vaines et puériles ; et faire étalage de ces « pouvoirs » est déjà faire preuve d'une mentalité incompatible avec toute initiation, fût-ce au degré le plus élémentaire ; que dire alors de ceux qui s'en servent pour se faire passer pour de « grands initiés » ? N'insistons pas, car ceci ne relève plus que du charlatanisme, même si les « pouvoirs » en question sont réels dans leur ordre ; ce n'est pas, en effet, la réalité des « phénomènes » comme tels qui importe ici surtout, mais bien la valeur et la portée qu'il convient de leur attribuer.

Il n'est pas douteux que, même chez ceux dont la bonne foi est incontestable, la part de la suggestion est fort grande en tout cela ; il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à considérer un cas comme celui des « clairvoyants », dont les prétendues « révélations » sont aussi loin que possible de s'accorder entre elles, mais, par contre, sont toujours en rapport avec leurs propres idées ou celles de leur milieu ou de l'école à laquelle ils appartiennent. Supposons cependant qu'il s'agisse de choses tout à fait réelles, ce qui a d'ailleurs plus de chances de se produire quand la « clairvoyance » est spontanée que quand elle a été développée artificiellement ; même dans ce cas, on ne comprend pas pourquoi ce qui est vu ou entendu dans le monde psychique aurait plus d'intérêt ou d'importance que n'en a, dans le monde corporel, ce qu'il arrive à chacun de voir et d'entendre en se promenant dans une rue : gens dont la plupart lui sont inconnus ou indifférents, incidents qui ne le concernent en rien, fragments de conversations incohérents ou même inintelligibles, et ainsi de suite ; cette comparaison est certainement celle qui donne l'idée la plus juste de ce qui se présente en fait au « clairvoyant » volontaire ou involontaire. Le premier est plus excusable de s'y méprendre, car il doit éprouver quelque peine à reconnaître que tous ses efforts n'aboutissent qu'à un résultat aussi dérisoire ; mais, pour ce qui est du « clairvoyant » spontané, la chose devrait lui paraître toute naturelle, comme elle l'est en effet, et, s'il n'arrivait trop souvent qu'on lui persuade qu'elle est extraordinaire, il ne songerait sans doute jamais à se préoccuper davantage de ce qu'il rencontre dans le domaine psychique que de son analogue du domaine corporel, ni à chercher des significations merveilleuses ou compliquées à ce qui en est tout à fait dépourvu dans l'immense majorité des cas. À vrai dire, il y a bien une raison à tout, même au fait le plus infime et le plus indifférent en apparence, mais elle nous importe si peu que nous n'en tenons aucun compte et n'éprouvons nul besoin de la rechercher, tout au moins quand il s'agit de ce qu'on est convenu d'appeler la « vie ordinaire », c'est-à-dire des événements du

monde corporel ; si la même règle était observée à l'égard du monde psychique, que de divagations nous seraient épargnées ! Il est vrai qu'il faudrait pour cela un degré d'équilibre mental dont malheureusement les « clairvoyants », même spontanés, ne sont doués que bien rarement, et à plus forte raison ceux qui ont subi les « entrainements » psychiques dont nous parlions plus haut. Quoi qu'il en soit, ce « désintéressement » total à l'égard des phénomènes n'en est pas moins strictement nécessaire à quiconque, se trouvant pourvu de facultés de ce genre, veut malgré cela entreprendre une réalisation d'ordre spirituel ; quant à celui qui n'en est pas pourvu, bien loin de s'efforcer de les obtenir, il doit estimer au contraire que c'est là pour lui un avantage en vue de cette même réalisation, en ce sens qu'il aura ainsi moins d'obstacles à écarter ; mais nous reviendrons une prochaine fois sur ce dernier point.

En somme, le mot même de « pouvoirs », quand on l'emploie ainsi, a le tort d'évoquer l'idée d'une supériorité que ces choses ne comportent aucunement ; si l'on peut néanmoins l'accepter, ce ne saurait être que comme un simple synonyme de celui de « facultés », qui a du reste, étymologiquement, un sens à peu près identique : ce sont bien des possibilités de l'être, mais des possibilités qui n'ont rien de « transcendant », puisqu'elles sont tout entières de l'ordre individuel, et que, même dans cet ordre, elles sont loin d'être les plus élevées et les plus dignes d'attention. Quant à leur conférer une valeur initiatique quelconque, ne fût-ce qu'à titre simplement auxiliaire ou préparatoire, ce serait là tout l'opposé de la vérité ; et, comme celle-ci seule compte à nos yeux, nous devons dire les choses telles qu'elles sont, sans nous préoccuper de ce qui peut plaire ou déplaire à quiconque ; les possesseurs de « pouvoirs » psychiques auraient assurément grand tort de nous en tenir rigueur, car ils ne feraient par là que nous donner encore plus entièrement raison, en manifestant leur incompréhension et leur défaut de spiritualité : comment, en effet, pourrait-on qualifier autrement le fait de tenir à une prérogative individuelle, ou plutôt à son apparence, au point de la préférer à la connaissance et à la vérité[1] ?

René Guénon.

[1] Qu'on n'aille point opposer, à ce que nous avons dit ci-dessus, que les « pouvoirs » spontanés pourraient être le résultat de quelque initiation reçue « en astral », si ce n'est dans des « existences antérieures » ; quand nous parlons de l'initiation, nous entendons parler uniquement de choses sérieuses et non de fantasmagories d'un goût douteux.

Le Voile d'Isis — N° 186, p. 229-234, juin 1935

LE REJET DES « POUVOIRS »

Nous avons montré, dans notre dernier article, le peu d'intérêt que présentent en réalité les prétendus « pouvoirs » psychiques, et l'absence de tout rapport entre leur développement et une réalisation d'ordre spirituel ou initiatique, nous devons encore, avant de quitter ce sujet, insister sur le fait que, en vue d'une telle réalisation, ils ne sont pas seulement indifférents et inutiles, mais même véritablement nuisibles dans la plupart des cas. Ils constituent en effet une « distraction » au sens rigoureusement étymologique du mot : l'homme qui se laisse absorber par les multiples activités du monde corporel n'arrivera jamais à « centrer » sa conscience sur des réalités supérieures, ni par conséquent à développer en lui-même les possibilités correspondantes à celles-ci ; à plus forte raison en sera-t-il de même de celui qui s'égarera et se « dispersera » dans la multiplicité, incomparablement plus vaste et plus variée, du monde psychique avec ses indéfinies modalités, et sauf des circonstances exceptionnelles, il est fort probable qu'il ne parviendra jamais à s'en libérer, surtout si, par surcroît, il se fait sur la valeur de ces choses des illusions que du moins l'exercice des activités corporelles ne comporte pas.

C'est pourquoi quiconque a la volonté bien arrêtée de suivre une voie initiatique, non seulement ne doit jamais chercher à acquérir ou à développer ces trop fameux « pouvoirs », mais doit tout au contraire, même s'il arrive qu'ils se présentent à lui spontanément et de façon tout accidentelle, les écarter impitoyablement comme des obstacles propres à le détourner du but unique vers lequel il tend. Ce n'est pas qu'il faille voir là nécessairement, comme certains pourraient le croire trop volontiers, des « tentations » ou des « ruses diaboliques » au sens littéral ; mais il y a néanmoins quelque chose de cela, en ce que le monde de la manifestation individuelle, tant dans l'ordre psychique que dans l'ordre corporel, si ce n'est même peut-être davantage encore, semble en quelque sorte s'efforcer par tous les moyens de retenir celui qui vise à lui échapper ; il y a donc là comme une réaction de forces adverses, qui peut d'ailleurs, tout comme bien des difficultés d'un autre ordre, n'être due qu'à une sorte d'hostilité inconsciente du milieu. Bien entendu, puisque l'homme ne peut s'isoler de ce milieu et s'en rendre entièrement indépendant tant qu'il n'est pas parvenu au but, ou tout au moins à l'étape marquée par l'affranchissement des conditions de l'état individuel humain, ceci n'exclut nullement que ces manifestations soient en même temps des résultats très naturels, quoique purement accidentels, du travail intérieur auquel il se livre, et dont les répercussions extérieures prennent parfois les formes les plus inattendues, dépassant de fort loin tout ce que pourraient imaginer ceux qui n'ont pas eu l'occasion de s'en rendre compte par eux-mêmes.

D'autre part, ceux-là mêmes qui possèdent naturellement certaines facultés psychiques anormales sont par là, comme nous l'avons déjà dit, désavantagés d'une

certaine façon quant à leur développement spirituel ; non seulement il est indispensable qu'ils s'en désintéressent totalement et n'y attachent aucune importance, mais il peut même leur être nécessaire d'en réduire l'exercice au minimum, sinon de le supprimer tout à fait. En effet, s'il est recommandé de restreindre le plus possible l'usage des sens corporels, du moins pendant certaines périodes de travail plus ou moins prolongées, afin de n'en être pas distrait, la même chose est également vraie de ces facultés psychiques ; et de plus, tandis que l'homme ne pourrait pas vivre s'il arrêtait complètement et indéfiniment l'exercice de ses sens, il n'y a évidemment rien de tel dans l'autre cas, et aucun inconvénient grave ne peut résulter de cette « inhibition » ; tout au contraire, l'être ne peut même qu'y gagner quant à son équilibre organique et mental, et se trouver par suite dans de meilleures conditions pour entreprendre, sans risquer d'être gêné par un état plus ou moins pathologique et anormal, le développement de ses possibilités d'ordre supérieur.

Les producteurs de « phénomènes » extraordinaires sont, le plus souvent, des êtres assez inférieurs sous le rapport intellectuel et spirituel, ou même entièrement déviés par les « entraînements » spéciaux auxquels ils se sont soumis ; il est facile à comprendre que celui qui a passé une partie de sa vie à s'exercer exclusivement à la production d'un « phénomène » quelconque soit dès lors devenu incapable d'autre chose, et que les possibilités d'un autre ordre lui soient désormais irrémédiablement fermées. C'est là ce qui arrive généralement à ceux qui cèdent à l'attrait du domaine psychique : même s'ils avaient tout d'abord entrepris un travail de réalisation initiatique, ils se trouvent alors arrêtés sur cette voie et n'iront pas plus loin, heureux encore s'ils en restent là et ne se laissent pas entraîner peu à peu dans la direction qui, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, va proprement au rebours de la spiritualité et ne peut aboutir finalement qu'à la « désintégration » de l'être conscient ; mais, même en laissant de côté ce cas extrême, le simple arrêt de tout développement spirituel est déjà, assurément, une conséquence assez grave en elle-même et qui devrait donner à réfléchir aux amateurs de « pouvoirs » s'ils n'étaient pas complètement aveuglés par les illusions du « monde intermédiaire ».

On objectera peut-être qu'il est des organisations authentiquement initiatiques qui exercent elles-mêmes certains individus au développement de ces « pouvoirs » ; mais la vérité est que, dans ce cas, les individus dont il s'agit sont de ceux à qui les qualifications initiatiques font défaut, et qui, par contre, ont en même temps des aptitudes spéciales dans l'ordre psychique, si bien que c'est là, en somme tout ce qu'il est réellement possible d'en faire. D'ailleurs, dans de telles conditions, le développement psychique est guidé et contrôlé de façon à présenter le minimum d'inconvénients et de dangers ; ces êtres bénéficient même réellement du lien qui est ainsi établi, quoique à un niveau inférieur, avec une organisation traditionnelle, et celle-ci, de son côté, peut les utiliser pour des buts dont eux-mêmes ne seront pas conscients, non pas parce qu'on les leur dissimule volontairement, mais uniquement parce que, étant donnée la limitation de leurs possibilités, ils seraient tout à fait incapables de les comprendre.

Il va de soi que les dangers dont nous venons de parler n'existent plus pour celui qui est parvenu à un certain degré de la réalisation initiatique ; et l'on peut même dire que celui-là possède implicitement tous les « pouvoirs » sans avoir à les développer spécialement d'une façon quelconque, par là même qu'il domine « par en haut » les forces du monde psychique ; mais, en général, il ne les exerce pas, parce qu'ils ne peuvent plus avoir aucun intérêt pour lui. D'une manière analogue, d'ailleurs, celui qui a pénétré certaines sciences traditionnelles dans leur essence profonde se désintéresse aussi entièrement de leur application et n'en fait jamais aucun usage ; la connaissance pure lui suffit, et elle est véritablement la seule chose qui importe, tout le reste n'étant que simples contingences. Du reste, toute manifestation de ces choses est forcément en quelque sorte une « descente », même si celle-ci n'est à vrai dire qu'apparente et ne peut affecter réellement l'être lui-même ; il ne faut pas oublier en effet que le non-manifesté est supérieur au manifesté, et que, par conséquent, le fait de demeurer dans cette « non-manifestation » sera, si l'on peut dire, l'expression la plus adéquate de l'état que l'être a réalisé intérieurement ; c'est ce que certains traduisent symboliquement en disant que « la nuit est préférable au jour », et c'est aussi ce que représente la figure de la tortue retirée à l'intérieur de son écaille. Par suite, s'il arrive qu'un tel être manifeste certains « pouvoirs », ce ne sera, ainsi que nous l'avons déjà indiqué plus haut, que dans des cas tout à fait exceptionnels, et pour des raisons particulières qui échappent nécessairement à l'appréciation du monde extérieur, raisons totalement différentes, bien entendu, de celles que peut avoir l'ordinaire producteur de « phénomènes » ; en dehors de ces cas, son seul mode d'action sera ce que la tradition extrême-orientale désigne comme l'« activité non-agissante », qui est, d'ailleurs, précisément par son caractère de non-manifestation, la plénitude même de l'activité.

Nous rappellerons encore, à ce propos, la parfaite insignifiance des phénomènes en eux-mêmes, puisqu'il peut se faire que des phénomènes tout à fait semblables extérieurement procèdent de causes toutes différentes et qui même ne sont pas du même ordre ; ainsi, il est aisément concevable que l'être qui possède un haut degré spirituel, s'il a à provoquer occasionnellement un phénomène quelconque, n'agira pas en cela de la même façon que celui qui en a acquis la faculté à la suite d'« entraînements » psychiques, et que son action s'exercera selon de tout autres modalités ; la comparaison de la « théurgie » et de la « magie », qu'il serait hors de propos d'entreprendre ici, donnerait lieu aussi à la même remarque. Cette vérité devrait d'ailleurs être reconnue sans peine même par ceux qui se tiennent au seul domaine exotérique, car, si de nombreux cas de « lévitation » ou de « bilocation », par exemple, peuvent être relevés dans l'histoire des saints, il s'en trouve certainement tout autant dans celle des sorciers ; les apparences (c'est-à-dire précisément les « phénomènes » comme tels, au sens propre et étymologique du mot) sont bien exactement les mêmes dans les uns et dans les autres, mais personne n'en conclura que les causes soient aussi les mêmes. Au point de vue simplement théologique, de deux faits semblables en tous points, l'un peut être considéré comme un miracle tandis que l'autre ne le sera pas, et, pour les discerner, il faudra

forcément recourir à des marques d'un autre ordre, indépendantes des faits eux-mêmes ; nous pourrions dire, en nous plaçant naturellement à un autre point de vue, qu'un fait sera un miracle s'il est dû à l'action d'une influence spirituelle, et qu'il ne le sera pas s'il n'est dû qu'à celle d'une influence psychique. C'est ce qu'illustre notamment, d'une leçon très nette, la lutte de Moïse et des magiciens de Pharaon, qui, au surplus, représente aussi celle des puissances respectives de l'initiation et de la contre-initiation, du moins dans la mesure et sur le terrain où une telle lutte est effectivement possible ; il est bien entendu que, comme nous avons eu l'occasion de l'expliquer ailleurs, la contre-initiation ne peut exercer son action que dans le domaine psychique, et que tout ce qui est du domaine spirituel lui est, par sa nature même, absolument interdit.

Nous pensons en avoir maintenant dit assez sur ce sujet, et, si nous y avons tant insisté, trop même peut-être au gré de certains, c'est que nous n'avons eu que trop souvent à en constater la nécessité ; il faut bien, si peu agréable que cette tâche puisse être parfois, s'efforcer de mettre ceux à qui l'on s'adresse en garde contre des erreurs qu'ils risquent de rencontrer à chaque instant sur leur chemin, et qui sont certes bien loin d'être inoffensives. Pour conclure en quelques mots, nous dirons que l'initiation ne saurait aucunement avoir pour but d'acquérir des « pouvoirs » qui, tout comme le monde même sur lequel ils s'exercent, n'appartiennent en définitive qu'au domaine de la « grande illusion » ; il ne s'agit point, pour l'homme en voie de développement spirituel, de se rattacher encore plus fortement à celle-ci par de nouveaux liens, mais, tout au contraire, de parvenir à s'en libérer entièrement ; et cette libération ne peut être obtenue que par la pure connaissance, à la condition, bien entendu, que celle-ci ne demeure pas simplement théorique, mais qu'elle puisse au contraire devenir pleinement effective, puisque c'est en cela seul que consiste la « réalisation » même de l'être à tous ses degrés.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 187, p. 265-270, juillet 1935

DE QUELQUES ERREURS CONCERNANT L'INITIATION

Bien que nous ayons déjà signalé, au cours de nos précédents articles, nombre d'erreurs trop répandues sur la nature et le but de l'initiation, nous ne croyons pas superflu d'insister encore plus spécialement sur quelques-uns de ces points, car tout ce que nous avons l'occasion de lire sur ce sujet nous apporte presque chaque jour de nouvelles preuves d'une incompréhension à peu près générale. Naturellement, nous ne pouvons songer à relever toutes ces erreurs une à une et dans le détail, ce qui serait par trop fastidieux et dépourvu d'intérêt ; mieux vaut nous borner à considérer certains cas en quelque sorte « typiques », ce qui, en même temps, a l'avantage de nous dispenser de faire des allusions trop directes à tel auteur ou à telle école, puisqu'il doit être bien entendu que ces remarques ont pour nous une portée tout à fait indépendante de toute question de « personnalités ».

Nous rappellerons d'abord, mais sans y insister, les conceptions suivant lesquelles l'initiation serait quelque chose d'ordre simplement « moral » ou « social » ; celles-là sont par trop bornées et « terrestres », et l'erreur la plus grossière est loin d'être toujours la plus dangereuse. Nous dirons seulement, pour couper court à toute confusion, que de telles conceptions ne s'appliquent même pas réellement à cette première partie de l'initiation que l'antiquité désignait sous le nom de « petits mystères » ; ceux-ci concernent bien l'individualité humaine, mais dans le développement intégral de ses possibilités, donc au delà de la modalité corporelle dont l'activité s'exerce dans le domaine qui est commun à tous les hommes. Nous ne voyons pas quelle pourrait être la valeur ou même la raison d'être d'une prétendue initiation qui se bornerait à répéter, en le déguisant sous une forme plus ou moins énigmatique, ce qu'il y a de plus banal dans l'éducation profane, ce qui est le plus vulgairement « à la portée de tout le monde ». D'ailleurs, nous n'entendons nullement nier par là que la connaissance initiatique puisse avoir des applications dans l'ordre social, comme dans n'importe quel ordre ; mais c'est là une tout autre question : d'abord, ces applications contingentes ne constituent point le but de l'initiation ; ensuite, elles ont en elles-mêmes un caractère tout différent de ce dont nous venons de parler, car elles partent de principes qui n'ont rien à voir avec des préceptes de « morale » courante, et elles procèdent par des voies insaisissables aux profanes, et cela en vertu de la nature même des choses ; c'est donc assez loin de ce que quelqu'un, dans un article récent, appelait « la préoccupation de vivre convenablement » !

Des erreurs plus subtiles, et par suite plus redoutables, se produisent parfois lorsqu'on parle, à propos de l'initiation, d'une « communication » avec des états supérieurs ou des « mondes spirituels » ; et, avant tout, il y a là trop souvent l'illusion qui consiste à prendre pour « supérieur » ce qui ne l'est pas véritablement. Il nous faudrait en somme répéter ici tout ce que nous avons déjà dit de la

confusion du psychique et du spirituel, car c'est celle-là qui est le plus fréquemment commise à cet égard : les états « psychiques » n'ont rien de « supérieur » ni de « transcendant », puisqu'ils font partie de l'état individuel humain ; et, quand nous parlons d'états supérieurs de l'être, sans aucun abus de langage, nous entendons par là exclusivement les états supra- individuels. Certains vont même encore plus loin dans la confusion et prennent pour « spirituel » tout ce qui ne tombe pas sous les sens ordinaires et « normaux » ; nous avons vu qualifier ainsi jusqu'au monde « éthérique », c'est-à-dire, tout simplement, la partie la plus subtile du monde corporel ! Dans ces conditions, il est fort à craindre que la « communication » dont il s'agit ne se réduise à la « clairvoyance », à la « clairaudience », ou à l'exercice de quelque autre faculté psychique du même genre et non moins insignifiante, même quand elle est réelle. C'est bien là ce qui arrive presque toujours en fait, et, au fond, toutes les écoles pseudo-initiatiques de l'Occident moderne en sont plus ou moins là ; nous en avons assez dit précédemment sur ce sujet pour qu'il n'y ait plus lieu d'y insister davantage, car il doit être trop évident, pour quiconque aura suivi nos exposés, que tout cela n'a absolument rien de commun avec la véritable initiation.

Mais ce n'est pas tout : admettons que, dans la pensée de certains, il s'agisse vraiment d'une communication avec les états supérieurs ; cela ne suffira pas encore à caractériser l'initiation. En effet, une telle communication est établie aussi par des rites d'ordre purement exotérique, notamment par les rites religieux ; il ne faut pas oublier que, dans ce cas également, des « influences spirituelles » entrent réellement en jeu, bien que pour des fins toutes différentes de celles qui se rapportent au domaine initiatique. L'intervention d'un élément « non-humain » peut définir, d'une façon générale, tout ce qui est authentiquement traditionnel ; mais la présence de ce caractère commun n'est pas une raison suffisante pour ne pas faire ensuite les distinctions nécessaires, et en particulier pour confondre le domaine religieux et le domaine initiatique, ou pour voir entre eux tout au plus une simple différence de degré, alors qu'il y a réellement une différence de nature, et même, pouvons-nous dire, de nature profonde. Cette confusion est très fréquente aussi, surtout chez ceux qui prétendent étudier l'initiation « du dehors », avec des intentions qui peuvent être d'ailleurs fort diverses ; aussi est-il indispensable de la dénoncer expressément : l'ésotérisme n'est pas la partie « intérieure » d'une religion comme telle, même quand il prend sa base et son point d'appui dans celle-ci comme il arrive dans certaines formes traditionnelles ; et l'initiation n'est pas non plus une sorte de religion spéciale réservée à une minorité, comme semblent se l'imaginer, par exemple, ceux qui parlent des mystères antiques en les qualifiant de « religieux ». Il ne nous est pas possible de développer ici toutes les différences qui séparent les deux domaines religieux et initiatique, ce qui nous entraînerait fort loin ; mais il suffira, pour ce que nous envisageons présentement, de préciser que la religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir, mais au contraire à lui assurer les conditions les plus favorables dans cet état même, tandis que l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de cet état et de rendre effectivement possible le passage

aux états supérieurs, et même, finalement, de conduire l'être au delà de tout état conditionné quel qu'il soit.

Il résulte de là que, en ce qui concerne l'initiation, la simple communication avec les états supérieurs ne peut pas être regardée comme une fin, mais seulement comme un point de départ : si cette communication doit être établie tout d'abord par l'action d'une « influence spirituelle », c'est pour permettre ensuite une prise de possession effective de ces états, et non pas simplement, comme dans l'ordre religieux, pour faire descendre sur l'être une « grâce » qui l'y relie d'une certaine façon, mais sans l'y faire pénétrer. Pour exprimer la chose d'une manière qui sera peut-être plus aisément compréhensible, nous dirons que, si par exemple quelqu'un peut entrer en rapport avec les anges, sans cesser pour cela d'être lui-même enfermé dans sa condition d'individu humain, il n'en sera pas plus avancé au point de vue initiatique ; il ne s'agit pas ici de communiquer avec d'autres êtres qui sont dans un état « angélique », mais d'atteindre et de réaliser soi-même un tel état supra-individuel, non pas, bien entendu, en tant qu'être humain, ce qui serait évidemment absurde, mais en tant que l'être qui se manifeste comme humain dans un certain état a aussi en lui les possibilités de tous les autres états. Toute réalisation initiatique est donc essentiellement et purement « intérieure », au contraire de cette « sortie de soi » qui constitue l'« extase » au sens propre et étymologique de ce mot ; et là est, non pas certes la seule différence, mais du moins une des grandes différences qui existent entre les états « mystiques », lesquels appartiennent entièrement au domaine religieux, et les états initiatiques.

C'est là, en effet, qu'il faut toujours en revenir en dernier lieu, car la confusion du point de vue initiatique avec le point de vue mystique est celle que commettent le plus fréquemment, et d'une façon qui ne semble pas toujours entièrement involontaire, les négateurs les plus « sérieux » de l'ésotérisme, nous voulons dire par là les exotéristes religieux qui se refusent à admettre quoi que ce soit au delà de leur propre domaine, mais qui estiment cette assimilation ou cette « annexion » plus habile qu'une négation brutale. Il y à là, à vrai dire, une attitude assez nouvelle, ou qui du moins s'est beaucoup généralisée en ces dernières années ; et, à voir de quelle manière certains s'efforcent de travestir en « mysticisme » les doctrines orientales les plus nettement initiatiques, il semblerait vraiment que cette tâche revête à leurs yeux un caractère particulièrement urgent ; nous n'avons pas à chercher quelles peuvent être leurs raisons d'agir ainsi, mais seulement à constater le fait, que d'ailleurs nous avons eu déjà l'occasion de signaler. Il y aurait pourtant, dans le domaine religieux, quelque chose qui, à certains égards, pourrait mieux se prêter à un rapprochement, ou plutôt à une apparence de rapprochement : c'est ce qu'on désigne par le terme d'« ascétique », car il y a là tout au moins une méthode « active », au lieu de l'absence de méthode et de la « passivité » qui caractérisent le mysticisme ; mais il va de soi que ces similitudes sont tout extérieures, et, d'autre part, cette « ascétique » n'a peut-être que des buts trop visiblement limités pour pouvoir être avantageusement utilisée de cette façon, tandis que, avec le mysticisme, on ne sait jamais très exactement où l'on va, et ce vague même est

assurément propice aux confusions. Seulement, ceux qui se livrent à ce travail de propos délibéré, non plus que ceux qui les suivent plus ou moins inconsciemment, ne paraissent pas se douter que, dans tout ce qui se rapporte à l'initiation, il n'y a rien de vague ni de nébuleux, mais au contraire des choses très précises et très « positives » ; tout ce que nous exposons ici le montre suffisamment, et d'ailleurs, quand nous avons parlé des conditions de l'initiation, nous avons indiqué explicitement les raisons pour lesquelles celle-ci est incompatible avec le mysticisme. La question a sans doute encore d'autres aspects, sur lesquels nous reviendrons peut-être quelque jour ; nous devons, pour le moment, nous contenter d'avoir souligné une fois de plus le caractère particulièrement insidieux de cette confusion, qui est de nature à tromper des esprits qui ne se laisseraient point prendre aux déformations plus grossières des pseudo-initiations modernes.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^os^ 188-189, p. 309-332, août-septembre 1935

LA THÉORIE HINDOUE DES CINQ ÉLÉMENTS

On sait que, dans la doctrine hindoue, le point de vue « cosmologique » est représenté principalement par le *Vaishêshika*, et aussi, sous un autre aspect, par le *Sânkhya*, celui-ci pouvant être caractérisé comme « synthétique » et celui-là comme « analytique ». Le nom du *Vaishêshika* est dérivé de *vishêsha*, qui signifie « caractère distinctif » et, par suite, « chose individuelle » ; il désigne donc proprement la branche de la doctrine qui s'applique à la connaissance des choses en mode distinctif et individuel. Ce point de vue est celui qui correspond le plus exactement, sous la réserve des différences qu'entraînent nécessairement les modes de pensée respectifs des deux peuples, à ce que les Grecs, surtout dans la période « présocratique », appelaient « philosophie physique ». Nous préférons cependant employer le terme de « cosmologie » pour éviter toute équivoque, et pour mieux marquer la différence profonde qui existe entre ce dont il s'agit et la physique des modernes ; et, d'ailleurs, c'est bien ainsi que la « cosmologie » était entendue au moyen âge occidental.

Comprenant dans son objet ce qui se rapporte aux choses sensibles ou corporelles, qui sont d'ordre éminemment individuel, le *Vaishêshika* s'est occupé de la théorie des éléments, qui sont les principes constitutifs des corps, avec plus de détails que ne pouvaient le faire les autres branches de la doctrine ; il faut remarquer cependant qu'on est obligé de faire appel à ces dernières, et surtout au *Sânkhya*, lorsqu'il s'agit de rechercher quels sont les principes plus universels, dont procèdent ces éléments. Ceux-ci sont, suivant la doctrine hindoue, au nombre de cinq ; ils sont appelés en sanscrit *bhûtas*, mot dérivé de la racine verbale *bhû*, qui signifie « être », mais plus particulièrement au sens de « subsister » c'est-à-dire qui désigne l'être manifesté envisagé sous son aspect « substantiel » (l'aspect « essentiel » étant exprimé par la racine *as*) ; par suite, une certaine idée de « devenir » s'attache aussi à ce mot, car c'est du côté de la « substance » qu'est la racine de tout « devenir », par opposition à l'immutabilité de l'« essence » ; et c'est en ce sens que *Prakriti* ou la « Substance universelle » peut être désignée proprement comme la « Nature », mot qui, de même que son équivalent grec *phusis*, implique précisément avant tout, par sa dérivation étymologique, cette idée même de « devenir ». Les éléments sont donc regardés comme des déterminations substantielles, ou, en d'autres termes, comme des modifications de *Prakriti*, modifications qui n'ont d'ailleurs qu'un caractère purement accidentel par rapport à celle-ci, comme l'existence corporelle elle-même, en tant que modalité définie par un certain ensemble de conditions déterminées, n'est rien de plus qu'un simple accident par rapport à l'Existence universelle envisagée dans son intégralité.

Si maintenant l'on considère, dans l'être, l'« essence » corrélativement à la « substance », ces deux aspects étant complémentaires l'un de l'autre et correspondant à ce que nous pouvons appeler les deux pôles de la manifestation

universelle, ce qui revient à dire qu'ils sont les expressions respectives de *Purusha* et de *Prakriti* dans cette manifestation, il faudra qu'à ces déterminations substantielles que sont les cinq éléments corporels correspondent un nombre égal de déterminations essentielles ou d'« essences élémentaires », qui en soient, pourrait-on dire, les « archétypes », les principes idéaux ou « formels » au sens aristotélicien de ce dernier mot, et qui appartiennent, non plus au domaine corporel, mais à celui de la manifestation subtile. Le *Sânkhya* considère en effet de cette façon cinq essences élémentaires, qui ont reçu le nom de *tanmâtras* : ce terme signifie littéralement une « mesure » ou une « assignation » délimitant le domaine propre d'une certaine qualité ou « quiddité » dans l'Existence universelle. Il va de soi que ces *tanmâtras*, par là même qu'ils sont de l'ordre subtil, ne sont aucunement perceptibles par les sens comme les éléments corporels et leurs combinaisons ; ils sont seulement « conceptibles » idéalement, et ils ne peuvent recevoir de désignations particulières que par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles qui leur correspondent, puisque c'est la qualité qui est ici l'expression contingente de l'essence. En fait, ils sont désignés habituellement par les noms mêmes de ces qualités : auditive ou sonore (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, avec le double sens de forme et de couleur), sapide (*rasa*), olfactive (*gandha*) ; mais nous disons que ces désignations ne doivent être prises que comme analogiques, car ces qualités ne peuvent être envisagées ici qu'à l'état principiel, en quelque sorte, et « non-développé », puisque c'est seulement par les *bhûtas* qu'elles seront, comme nous allons le voir, manifestées effectivement dans l'ordre sensible. La conception des *tanmâtras* est nécessaire lorsqu'on veut rapporter la notion des éléments aux principes de l'Existence universelle, auxquels elle se rattache encore, d'ailleurs, mais cette fois du côté « substantiel », par un autre ordre de considérations dont nous aurons à parler dans la suite : mais par contre, cette conception n'a évidemment pas à intervenir quand on se borne à l'étude des existences individuelles et de qualités sensibles comme telles, et c'est pourquoi il n'en est pas question dans le *Vaishêshika*, qui, par définition même, se place précisément à ce dernier point de vue.

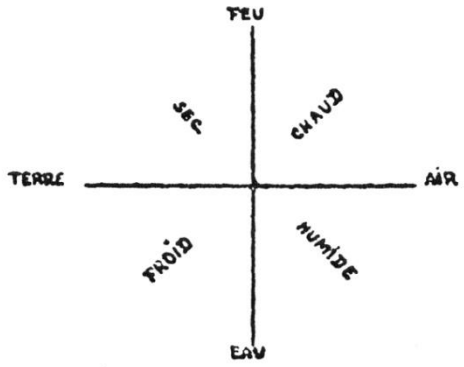
Nous rappellerons que les cinq éléments reconnus par la doctrine hindoue sont les suivants : *âkâsha*, l'éther ; *vâyu*, l'air ; *têjas*, le feu ; *ap*, l'eau ; *prithvî*, la terre. Cet ordre est celui de leur développement ou de leur différenciation, à partir de l'éther qui est l'élément primordial ; c'est toujours dans cet ordre qu'ils sont énumérés dans tous les textes du *Vêda* où il en est fait mention, notamment dans les passages de la *Chhândogya-Upanishad* et de la *Taittirîyaka-Upanishad* où leur genèse est décrite ; et leur ordre de résorption ou de retour à l'état indifférencié, est naturellement inverse de celui-là. D'autre part, à chaque élément correspond une qualité sensible qui est regardée comme sa qualité propre, celle qui en manifeste essentiellement la nature et par laquelle celle-ci nous est connue ; et la correspondance ainsi établie entre les cinq éléments et les cinq sens est la suivante : à l'éther correspond l'ouïe (*shrotra*), à l'air le toucher (*twach*), au feu la vue (*chakshus*), à l'eau le goût (*rasana*), à la terre l'odorat (*ghrâna*), l'ordre de développement des sens étant aussi celui des éléments auxquels ils sont liés et dont

ils dépendent directement ; et cet ordre est, bien entendu, conforme à celui dans lequel nous avons déjà énuméré précédemment les qualités sensibles en les rapportant principiellement aux *tanmâtras*. De plus, toute qualité qui est manifestée dans un élément l'est également dans les suivants, non plus comme leur appartenant en propre, mais en tant qu'ils procèdent des éléments précédents ; il serait en effet contradictoire de supposer que le processus même de développement de la manifestation, en s'effectuant ainsi graduellement, puisse amener, dans un stade ultérieur, le retour à l'état non manifesté de ce qui a été déjà développé dans des stades de moindre différenciation.

Avant d'aller plus loin, nous pouvons, en ce qui concerne le nombre des éléments et leur ordre de dérivation, ainsi que leur correspondance avec les qualités sensibles, faire remarquer certaines différences importantes avec les théories de ces « philosophes physiciens » grecs auxquels nous faisions allusion au début. D'abord, la plupart de ceux-ci n'ont admis que quatre éléments, ne reconnaissant pas l'éther comme un élément distinct ; et en cela, fait assez curieux, ils s'accordent avec les Jaïnas et les Bouddhistes, qui sont en opposition sur ce point, comme sur bien d'autres, avec la doctrine hindoue orthodoxe. Cependant, il faut faire quelques exceptions, notamment pour Empédocle, qui admettait les cinq éléments, mais développés dans l'ordre suivant : l'éther, le feu, la terre, l'eau et l'air, ce qui paraît difficilement justifiable ; et encore, selon certains[1], ce philosophe n'aurait admis, lui aussi, que quatre éléments, qui sont alors énumérés dans un ordre différent ; la terre, l'eau, l'air et le feu. Ce dernier ordre est exactement l'inverse de celui qu'on trouve chez Platon ; aussi faut-il peut-être y voir, non plus l'ordre de production des éléments, mais au contraire leur ordre de résorption les uns dans les autres. D'après divers témoignages, les Orphiques et les Pythagoriciens reconnaissaient les cinq éléments, ce qui est parfaitement normal, étant donné le caractère proprement traditionnel de leurs doctrines ; plus tard, d'ailleurs, Aristote les admit également ; mais, quoi qu'il en soit, le rôle de l'éther n'a jamais été aussi important ni aussi nettement défini chez les Grecs, tout au moins dans leurs écoles exotériques, que chez les Hindous. Malgré certains textes du Phédon et du Timée, qui sont sans doute d'inspiration pythagoricienne, Platon n'envisage généralement que quatre éléments : pour lui, le feu et la terre sont les éléments extrêmes, l'air et l'eau sont les éléments moyens, et cet ordre diffère de l'ordre traditionnel des Hindous en ce que l'air et le feu y sont intervertis ; on peut se demander s'il n'y a pas là une confusion entre l'ordre de production, si toutefois c'est bien réellement ainsi que Platon lui-même a voulu l'entendre, et une répartition suivant ce qu'on pourrait appeler des degrés de subtilité, que nous retrouverons du reste tout à l'heure. Platon s'accorde avec la doctrine hindoue en attribuant la visibilité au feu comme sa qualité propre, mais il s'en écarte en attribuant la tangibilité à la terre, au lieu de l'attribuer à l'air ; d'ailleurs il semble assez difficile de trouver chez les Grecs une correspondance rigoureusement établie entre les éléments et les qualités sensibles ; et l'on comprend sans peine qu'il en soit ainsi, car, en ne considérant que quatre éléments, on devrait s'apercevoir

[1] Struve, De Elementis Empedoclis.

immédiatement d'une lacune dans cette correspondance, le nombre de cinq étant, par ailleurs, admis partout uniformément en ce qui concerne les sens.



Chez Aristote, on trouve des considérations d'un caractère tout différent, où il est bien question aussi de qualités, mais qui ne sont point les qualités sensibles proprement dites ; ces considérations sont basées en effet sur les combinaisons du chaud et du froid, qui sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, avec le sec et l'humide ; le feu est chaud et sec, l'air chaud et humide, l'eau froide et humide, la terre froide et sèche. Les groupements de ces quatre qualités, qui s'opposent deux à deux, ne concernent donc que les quatre éléments ordinaires, à l'exclusion de l'éther, ce qui se justifie d'ailleurs par cette remarque que celui-ci, comme élément primordial, doit contenir en lui-même les ensembles de qualités opposées ou complémentaires, coexistant ainsi à l'état neutre en tant qu'elles s'y équilibrent parfaitement l'une par l'autre, et préalablement à leur différenciation, qui peut être regardée comme résultant précisément d'une rupture de cet équilibre originel. L'éther doit donc être représenté comme situé au point où les oppositions n'existent pas encore, mais à partir duquel elles se produisent, c'est-à-dire au centre de la figure cruciale dont les branches correspondent aux quatre autres éléments ; et cette représentation est effectivement celle qu'ont adoptée les hermétistes du moyen âge, qui reconnaissent expressément l'éther sous le nom de « quintessence » (*quinta essentia*), ce qui implique d'ailleurs une énumération des éléments dans un ordre ascendant ou « régressif », c'est-à-dire inverse de celui de leur production, car autrement l'éther serait le premier élément et non le cinquième ; on peut remarquer aussi qu'il s'agit en réalité d'une « substance » et non d'une « essence », et, à cet égard, l'expression employée montre une confusion fréquente dans la terminologie latine médiévale, où cette distinction entre « essence » et « substance », dans le sens que nous avons indiqué, paraît n'avoir jamais été faite très nettement, ainsi qu'on ne peut que trop facilement s'en rendre compte dans la philosophie scolastique[1].

[1] Dans la figure placée en tête du Traité *De Arte Combinatoria* de Leibnitz et qui reflète la conception des hermétistes, la « quintessence » est figurée, au centre de la croix des éléments (ou, si l'on veut de la double croix des éléments et des qualités), par une rose à cinq pétales, formant ainsi le symbole rosicrucien. L'expression *quinta essentia* peut aussi être rapportée à la « quintuple nature de l'éther », laquelle doit s'entendre, non pas de cinq « éthers » différents comme l'ont imaginé certains modernes (ce qui est en contradiction avec l'indifférenciation de l'élément primordial), mais de l'éther envisagé en lui-même et comme principe des quatre autres éléments ; c'est d'ailleurs là, l'interprétation alchimique de cette rose à cinq pétales dont nous venons de parler.

Pendant que nous en sommes à ces comparaisons, nous devons encore, d'autre part, mettre en garde contre une fausse assimilation à laquelle donne lieu parfois la doctrine chinoise, où l'on trouve en effet quelque chose qu'on désigne aussi d'ordinaire comme les « cinq éléments » ; ceux-ci sont énumérés ainsi : eau, bois, feu, terre, métal, cet ordre étant considéré, dans ce cas encore, comme celui de leur production. Ce qui peut faire illusion, c'est que le nombre est le même de part et d'autre, et que, sur cinq termes, trois portent des dénominations équivalentes ; mais à quoi pourraient correspondre les deux autres, et comment faire coïncider l'ordre indiqué ici avec celui de la doctrine hindoue[1]. La vérité est que, malgré les apparentes similitudes, il s'agit là d'un point de vue entièrement différent, qu'il serait d'ailleurs hors de propos d'examiner ici ; et, pour éviter toute confusion, il vaudrait certainement beaucoup mieux traduire le terme chinois *hing* par un autre mot que celui d'« éléments », par exemple, comme on l'a proposé[2], par celui d'« agents », qui est en même temps plus proche de sa signification réelle.

Ces remarques étant faites, nous devons maintenant, si nous voulons préciser la notion des éléments, écarter tout d'abord, mais sans avoir d'ailleurs à y insister bien longuement, plusieurs opinions erronées assez communément répandues à ce sujet à notre époque. En premier lieu, il est à peine besoin de dire que, si les éléments sont les principes constitutifs des corps, c'est dans un tout autre sens que celui où les chimistes envisagent la constitution de ces corps, lorsqu'ils les regardent comme résultant de la combinaison de certains « corps simples » ou soi-disant tels : d'une part, la multiplicité des corps dits simples s'oppose manifestement à cette assimilation, et, d'autre part, il n'est nullement prouvé qu'il y ait des corps vraiment simples, ce nom étant seulement donné, en fait, à ceux que les chimistes ne savent pas décomposer. En tout cas, les éléments ne sont pas des corps, même simples, mais bien les principes substantiels à partir desquels les corps sont formés ; on ne doit pas se laisser tromper par le fait qu'ils sont désignés analogiquement par des noms qui peuvent être en même temps ceux de certains corps, auxquels ils ne sont aucunement identiques pour cela ; et tout corps, quel qu'il soit, procède en réalité de l'ensemble des cinq éléments, bien qu'il puisse y avoir dans sa nature une certaine prédominance de l'un ou de l'autre.

On a voulu aussi, plus récemment, assimiler les éléments aux différents états physiques de la matière telle que l'entendent les physiciens modernes, c'est-à-dire en somme à ses différents degrés de condensation, se produisant à partir de l'éther primordial homogène, qui remplit toute l'étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel. À ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c'est-à-dire dans un ordre inverse de celui qu'on admet pour leur différenciation, la terre à l'état solide, l'eau à l'état liquide, l'air à l'état gazeux, et le feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à ce que certains physiciens ont appelé l'« état radiant », et qui devrait alors être distingué de l'état

[1] Ces « cinq éléments » se disposent aussi suivant une figure cruciale formée par la double opposition de l'eau et du feu, du bois et du métal mais le centre est ici occupé par la terre.
[2] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, p. 313.

éthérique. On retrouve là cette vaine préoccupation, si commune de nos jours, d'accorder les idées traditionnelles avec les conceptions scientifiques profanes ; ce n'est pas à dire, d'ailleurs, qu'un tel point de vue ne puisse renfermer quelque part de vérité, en ce sens qu'on peut admettre que chacun de ces états physiques a certains rapports plus particuliers avec un élément déterminé ; mais ce n'est là tout au plus qu'une correspondance, et non une assimilation, qui serait du reste incompatible avec la coexistence constante de tous les éléments dans un corps quelconque, sous quelque état qu'il se présente ; et il serait encore moins légitime de vouloir aller plus loin que de prétendre identifier les éléments avec les qualités sensibles qui, à un autre point de vue, s'y rattachent beaucoup plus directement. D'un autre côté, l'ordre de condensation croissante qui est ainsi établi entre les éléments est le même que celui que nous avons trouvé chez Platon : il place le feu avant l'air et immédiatement après l'éther, comme s'il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel, ce n'est donc pas de cette façon qu'on peut trouver la justification de l'ordre traditionnel affirmé par la doctrine hindoue. Il faut d'ailleurs toujours avoir le plus grand soin d'éviter de s'en tenir exclusivement à un point de vue trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement limité et particularisé ; et ce serait assurément mal comprendre la théorie d'Aristote et des hermétistes que nous avons indiquée, que de chercher, sous prétexte qu'elle fait intervenir des principes d'expansion et de condensation, à l'interpréter en faveur d'une identification des éléments avec les divers états physiques dont il vient d'être question.

Si l'on tient absolument à rechercher un point de comparaison avec les théories physiques, dans l'acception actuelle de ce mot, il serait sans doute plus juste de considérer les éléments, en se référant à leur correspondance avec les qualités sensibles, comme représentant différentes modalités vibratoires de la matière, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement à chacun de nos sens ; et d'ailleurs, quand nous disons successivement, il doit être bien entendu qu'il ne s'agit en cela que d'une succession purement logique[1]. Seulement, quand on parle ainsi des modalités vibratoires de la matière, aussi bien que quand il est question de ses états physiques, il est un point auquel il faut faire attention : c'est que, chez les Hindous tout au moins (et même aussi chez les Grecs dans une certaine mesure), on ne trouve pas la notion de matière au sens des physiciens modernes ; la preuve en est que, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, il n'existe en sanscrit aucun mot qui puisse, même approximativement, se traduire par « matière ». Si donc il est permis de se servir parfois de cette notion de matière pour interpréter les conceptions des anciens, afin de se faire comprendre plus facilement, on ne doit cependant jamais le faire qu'avec certaines précautions ; mais il est possible d'envisager des états vibratoires, par exemple, sans faire nécessairement appel aux propriétés spéciales que les modernes attribuent essentiellement à la matière. Malgré cela, une telle conception nous paraît encore

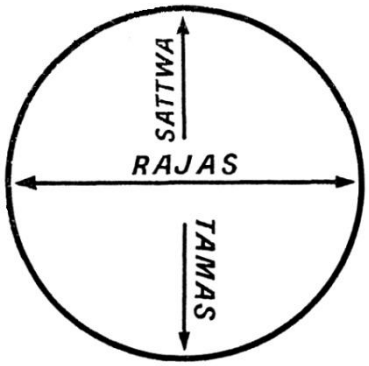
[1] Il va de soi qu'on ne peut songer en aucune façon à réaliser, en supposant une succession chronologique dans l'exercice des différents sens, une conception dans le genre de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son trop fameux *Traité des Sensations*.

plus propre à indiquer analogiquement ce que sont les éléments, à l'aide d'une façon de parler qui fait image, si l'on peut dire, qu'à les définir véritablement ; et peut-être est-ce là, au fond, tout ce qu'il est possible de faire dans le langage que nous avons présentement à notre disposition, par suite de l'oubli où sont tombées les idées traditionnelles dans le monde occidental.

Cependant, nous ajouterons encore ceci : les qualités sensibles expriment, par rapport à notre individualité humaine, les conditions qui caractérisent et déterminent l'existence corporelle, en tant que mode particulier de l'Existence universelle, puisque c'est par ces qualités que nous connaissons les corps, à l'exclusion de toute autre chose ; nous pouvons donc voir dans les éléments l'expression de ces mêmes conditions de l'existence corporelle, non plus au point de vue humain, mais au point de vue cosmique. Il ne nous est pas possible de donner ici à cette question les développements qu'elle comporterait ; mais du moins peut-on comprendre immédiatement par là comment les qualités sensibles procèdent des éléments, en tant que traduction ou réflexion « microcosmique » des réalités « macrocosmiques » correspondantes. On comprend aussi que les corps, étant proprement définis par l'ensemble des conditions dont il s'agit, soient par là même constitués comme tels par les éléments en lesquels elles se « substantialisent » ; et c'est là, semble-t-il, la notion la plus exacte, en même temps que la plus générale que l'on puisse donner de ces mêmes éléments.

Nous passerons, après cela, à d'autres considérations qui montreront encore mieux comment la conception des éléments se rattache, non seulement aux conditions spéciales de l'existence corporelle, mais aussi à des conditions d'existence d'un ordre plus universel et, plus précisément, aux conditions mêmes de toute manifestation. On sait quelle importance la doctrine hindoue accorde à la considération des trois *gunas* : ce terme désigne des qualités ou attributions constitutives et primordiales des êtres envisagés dans leurs différents états de manifestation, et qu'ils tiennent du principe « substantiel » de leur existence, car, au point de vue universel, elles sont inhérentes à *Prakriti,* en laquelle elles sont en parfait équilibre dans l'« indistinction » de la pure potentialité indifférenciée. Toute manifestation ou modification de la « substance » représente une rupture de cet équilibre ; les êtres manifestés participent donc des trois *gunas* à des degrés divers, et ce ne sont pas des états, mais des conditions générales auxquelles ils sont soumis dans tout état, par lesquelles ils sont liés en quelque sorte, et qui déterminent la tendance actuelle de leur « devenir ». Nous n'avons pas à entrer ici dans un exposé complet de ce qui concerne les *gunas*, mais seulement à en envisager l'application à la distinction des éléments ; nous ne reviendrons même pas sur la définition de chaque *guna,* que nous avons déjà donnée en plusieurs occasions ; mais nous rappellerons seulement, car c'est là ce qui importe surtout ici, que *sattwa* est représenté comme une tendance ascendante, *tamas* comme une tendance descendante, et *rajas*, qui est intermédiaire entre les deux, comme une expansion dans le sens horizontal.

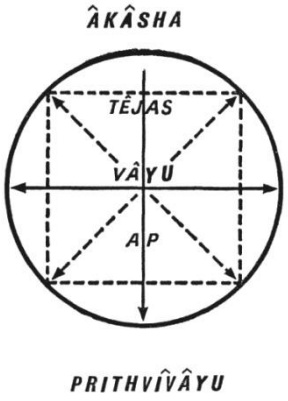
Les trois *gunas* doivent se trouver en chacun des éléments comme en tout ce qui appartient au domaine de la manifestation universelle ; mais ils s'y trouvent en des proportions différentes, établissant entre ces éléments une sorte de hiérarchie, qu'on peut regarder comme analogue à la hiérarchie qui, à un autre point de vue incomparablement plus étendu, s'établit de même entre les multiples états de l'Existence universelle, bien qu'il ne s'agisse ici que de simples modalités comprises à l'intérieur d'un seul et même état. Dans l'eau et la terre, mais surtout dans la terre, c'est *tamas* qui prédomine ; physiquement, à cette force descendante et compressive correspond la gravitation ou la pesanteur. *Rajas* prédomine dans l'air ; aussi cet élément est-il regardé comme doué essentiellement d'un mouvement transversal. Dans le feu, c'est *sattwa* qui prédomine, car le feu est l'élément lumineux ; la force ascendante est symbolisée par la tendance de la flamme à s'élever, et elle se traduit physiquement par le pouvoir dilatant de la chaleur, en tant que ce pouvoir s'oppose à la condensation des corps.



Pour donner de ceci une interprétation plus précise, nous pouvons figurer la distinction des éléments comme s'effectuant à l'intérieur d'une sphère : dans celle-ci, les deux tendances ascendante et descendante dont nous avons parlé s'exerceront suivant les deux directions opposées prises sur le même axe vertical, en sens contraire l'une de l'autre, et allant respectivement vers les deux pôles ; quant à l'expansion dans le sens horizontal, qui marque un équilibre entre ces deux tendances, elle s'accomplira naturellement dans le plan perpendiculaire au milieu de cet axe vertical, c'est-à-dire le plan de l'équateur. Si nous considérons maintenant les éléments comme se répartissant dans cette sphère suivant les tendances qui prédominent en eux, la terre, en vertu de la tendance descendante de la gravitation, doit occuper le point le plus bas, qui est regardé comme la région de l'obscurité, et qui est en même temps le fond des eaux, tandis que l'équateur marque leur surface, suivant un symbolisme qui est d'ailleurs commun à toutes les doctrines cosmogoniques, à quelque forme traditionnelle qu'elles appartiennent.

L'eau occupe donc l'hémisphère inférieur, et, si la tendance descendante s'affirme encore dans la nature de cet élément, on ne peut pas dire que son action s'y exerce d'une façon exclusive (ou presque exclusive, la coexistence nécessaire des trois *gunas* en toutes choses empêchant l'extrême limite d'être jamais atteinte effectivement dans quelque mode de la manifestation que ce soit), car, si nous

considérons un point quelconque de l'hémisphère inférieur autre que le pôle, le rayon qui correspond à ce point a une direction oblique, intermédiaire entre la verticale descendante et l'horizontale. On peut donc regarder la tendance qui est marquée par une telle direction comme se décomposant en deux autres dont elle est la résultante, et qui seront respectivement l'action de *tamas* et celle de *rajas* ; si nous rapportons ces deux actions aux qualités de l'eau, la composante verticale, en fonction de *tamas*, correspondra à la densité, et la composante horizontale, en fonction de *rajas*, à la fluidité. L'équateur marque la région intermédiaire, qui est celle de l'air, élément neutre qui garde l'équilibre entre les deux tendances opposées, comme *rajas* entre *tamas* et *sattwa*, au point où ces deux tendances se neutralisent l'une l'autre, et qui, s'étendant transversalement sur la surface des eaux, sépare et délimite les zones respectives de l'eau et du feu. En effet, l'hémisphère supérieur est occupé par le feu, dans lequel l'action de *sattwa* prédomine, mais où celle de *rajas* s'exerce encore, car la tendance en chaque point de cet hémisphère, indiquée comme précédemment pour l'hémisphère inférieur, est intermédiaire cette fois entre l'horizontale et la verticale ascendante : la composante horizontale, en fonction de *rajas*, correspondra ici à la chaleur, et la composante verticale, en fonction de *sattwa*, à la lumière, en tant que chaleur et lumière sont envisagées comme deux termes complémentaires qui s'unissent dans la nature de l'élément igné.



En tout ceci, nous n'avons pas encore parlé de l'éther : comme il est le plus élevé et le plus subtil de tous les éléments, nous devons le placer au point le plus haut, c'est-à-dire au pôle supérieur, qui est la région de la lumière pure, par opposition au pôle inférieur qui est, comme nous l'avons dit, la région de l'obscurité. Ainsi, l'éther domine la sphère des autres éléments ; mais, en même temps, il faut aussi le regarder comme enveloppant et pénétrant tous ces éléments, dont il est le principe, et cela en raison de l'état d'indifférenciation qui le caractérise, et qui lui permet de réaliser une véritable « omniprésence » dans le monde corporel ; comme le dit Shankarâchârya dans l'*Âtmâ-Bodha*, « l'éther est répandu partout, et il pénètre à la fois l'extérieur et l'intérieur des choses ». Nous pouvons donc dire que, parmi les éléments, l'éther seul atteint le point où l'action de *sattwa* s'exerce au plus haut degré ; mais nous ne pouvons pas l'y localiser exclusivement, comme nous l'avons fait pour la terre au point opposé, et nous

devons le considérer comme occupant en même temps la totalité du domaine élémentaire, quelle que soit d'ailleurs la représentation géométrique dont on se servira pour symboliser l'ensemble de ce domaine. Si nous avons adopté la représentation par une figure sphérique, ce n'est pas seulement parce qu'elle est celle qui permet l'interprétation la plus facile et la plus claire, mais c'est aussi, et même avant tout, parce qu'elle s'accorde mieux que toute autre avec les principes généraux du symbolisme cosmogonique, tels qu'on peut les retrouver dans toutes les traditions ; il y aurait à cet égard des comparaisons fort intéressantes à établir, mais nous ne pouvons entrer ici dans ces développements, qui s'écarteraient beaucoup trop du sujet de la présente étude.

Avant de quitter cette partie de notre exposé, il nous reste encore une dernière remarque à faire : c'est que, si nous prenons les éléments dans l'ordre où nous les avons répartis dans leur sphère, en allant de haut en bas, c'est-à-dire du plus subtil au plus dense, nous retrouvons précisément l'ordre indiqué par Platon ; mais ici cet ordre, que nous pouvons appeler hiérarchique, ne se confond pas avec l'ordre de production des éléments et doit en être soigneusement distingué. En effet, l'air y occupe un rang intermédiaire entre le feu et l'eau, mais il n'en est pas moins produit avant le feu et, à vrai dire, la raison de ces deux situations différentes est au fond la même : c'est que l'air est un élément neutre en quelque sorte, et qui, par là même, correspond à un état de moindre différenciation que le feu et l'eau, parce que les deux tendances ascendante et descendante s'y équilibrent encore parfaitement l'une par l'autre. Par contre, cet équilibre est rompu dans le feu au profit de la tendance ascendante, et dans l'eau au profit de la tendance descendante ; et l'opposition manifestée entre les qualités respectives de ces deux éléments marque nettement l'état de plus grande différenciation auquel ils correspondent. Si l'on se place au point de vue de la production des éléments, il faut regarder leur différenciation comme s'effectuant à partir du centre de la sphère, point primordial où nous placerons alors l'éther en tant qu'il est leur principe ; de là, nous aurons en premier lieu l'expansion horizontale, correspondant à l'air, puis la manifestation de la tendance ascendante, correspondant au feu, et celle de la tendance descendante, correspondant à l'eau d'abord, et ensuite à la terre, point d'arrêt et terme final de toute différenciation élémentaire.

Nous devons maintenant entrer dans quelques détails sur les propriétés de chacun des cinq éléments, et tout d'abord établir que le premier d'entre eux, *âkâsha* ou l'éther, est bien un élément réel et distinct des autres. En effet, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, certains, notamment les Bouddhistes, ne le reconnaissent pas comme tel, et, sous prétexte qu'il est *nirûpa*, c'est-à-dire « sans forme », en raison de son homogénéité, ils le regardent comme une « non-entité » et l'identifient au vide, car, pour eux, l'homogène ne peut être qu'un pur vide. La théorie du « vide universel » (*sarva-shûnya*) se présente d'ailleurs ici comme une conséquence directe et logique de l'atomisme, car, s'il n'y a dans le monde corporel que les atomes qui aient une existence positive, et si ces atomes doivent se mouvoir pour s'agréger les uns aux autres et former ainsi tous les corps, ce

mouvement ne pourra s'effectuer que dans le vide. Cependant, cette conséquence n'est pas acceptée par l'école de Kanâda, représentative du *Vaishêshika*, mais hétérodoxe précisément en ce qu'elle admet l'atomisme, dont, bien entendu, ce point de vue « cosmologique » n'est nullement solidaire en lui-même ; inversement, les « philosophes physiciens » grecs qui ne comptent pas l'éther parmi les éléments sont loin d'être tous atomistes, et ils semblent du reste plutôt l'ignorer que le rejeter expressément. Quoi qu'il en soit, l'opinion des Bouddhistes se réfute aisément en faisant remarquer qu'il ne peut pas y avoir d'espace vide, une telle conception étant contradictoire : dans tout le domaine de la manifestation universelle, dont l'espace fait partie, il ne peut pas y avoir de vide, parce que le vide, qui ne peut être conçu que négativement, n'est pas une possibilité de manifestation ; en outre, cette conception d'un espace vide serait celle d'un contenant sans contenu, ce qui est évidemment dépourvu de sens. L'éther est donc ce qui occupe tout l'espace, mais il ne se confond pas pour cela avec l'espace lui-même, car celui-ci, n'étant qu'un contenant, c'est-à-dire en somme une condition d'existence et non pas une entité indépendante, ne peut pas, comme tel, être le principe substantiel des corps, ni donner naissance aux autres éléments ; l'éther n'est donc pas l'espace, mais bien le contenu de l'espace envisagé préalablement à toute différenciation dans cet état d'indifférenciation primordiale, qui est comme une image de l'« indistinction » de *Prakriti* relativement à ce domaine spécial de manifestation qu'est le monde corporel, l'éther renferme déjà en puissance, non seulement tous les éléments, mais aussi tous les corps, et son homogénéité même le rend apte à recevoir toutes les formes dans ses modifications. Étant le principe des choses corporelles, il possède la quantité, qui est un attribut fondamental commun à tous les corps ; en outre, il est regardé comme essentiellement simple, toujours en raison de son homogénéité, et comme impénétrable, parce que c'est lui qui pénètre tout.

Établie de cette façon, l'existence de l'éther se présente tout autrement que comme une simple hypothèse, et cela montre bien la différence profonde qui sépare la doctrine traditionnelle de toutes les théories scientifiques modernes. Cependant, il y a lieu d'envisager encore une autre objection : l'éther est un élément réel, mais cela ne suffit pas à prouver qu'il soit un élément distinct ; en d'autres termes, il se pourrait que l'élément qui est répandu dans tout l'espace corporel (nous voulons dire par là l'espace capable de contenir des corps) ne soit pas autre que l'air, et alors c'est celui-ci qui serait en réalité l'élément primordial. La réponse à cette objection est que chacun de nos sens nous fait connaître, comme son objet propre, une qualité distincte de celles qui sont connues par les autres sens ; or une qualité ne peut exister que dans quelque chose à quoi elle soit rapportée comme un attribut l'est à son sujet, et, comme chaque qualité sensible est ainsi attribuée à un élément dont elle est la propriété caractéristique, il faut nécessairement qu'aux cinq sens correspondent cinq éléments distincts.

La qualité sensible qui est rapportée à l'éther est le son ; ceci nécessite quelques explications, qui seront facilement comprises si l'on envisage le mode de

production du son par le mouvement vibratoire, ce qui est fort loin d'être une découverte récente comme certains pourraient le croire, car Kanâda déclare expressément que « le son est propagé par ondulations, vague après vague, ou onde après onde, rayonnant dans toutes les directions, à partir d'un centre déterminé ». Un tel mouvement se propage autour de son point de départ par des ondes concentriques, uniformément réparties suivant toutes les directions de l'espace, ce qui donne naissance à la figure d'un sphéroïde indéfini et non fermé. C'est là le mouvement le moins différencié de tous, en raison de ce que nous pouvons appeler son « isotropisme », et c'est pourquoi il pourra donner naissance à tous les autres mouvements, qui s'en distingueront en tant qu'ils ne s'effectueront plus d'une façon uniforme suivant toutes les directions ; et, de même, toutes les formes plus particularisées procéderont de la forme sphérique originelle. Ainsi, la différenciation de l'éther primitivement homogène, différenciation qui engendre les autres éléments, a pour origine un mouvement élémentaire se produisant de la façon que nous venons de décrire, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini ; mais ce mouvement élémentaire n'est pas autre chose que le prototype de l'ondulation sonore. La sensation auditive est d'ailleurs la seule qui nous fasse percevoir directement un mouvement vibratoire ; si même on admet, avec la plupart des physiciens modernes, que les autres sensations proviennent d'une transformation de semblables mouvements, il n'en reste pas moins vrai qu'elles en diffèrent qualitativement en tant que sensations, ce qui est ici la seule considération essentielle. D'autre part, après ce qui vient d'être dit, c'est dans l'éther que réside la cause du son ; mais il est bien entendu que cette cause doit être distinguée des milieux divers qui peuvent servir secondairement à la propagation du son, et qui contribuent à nous le rendre perceptible en amplifiant les vibrations éthériques élémentaires, et cela d'autant plus que ces milieux sont plus denses ; ajoutons enfin, à ce propos, que la qualité sonore est également sensible dans les quatre autres éléments, en tant que ceux-ci procèdent tous de l'éther. À part ces considérations, l'attribution de la qualité sonore à l'éther, c'est-à-dire au premier des éléments, a encore une autre raison profonde, qui se rattache à la doctrine de la primordialité et de la perpétuité du son ; mais c'est là un point auquel nous ne pouvons ici que faire une simple allusion en passant.

Le second élément, celui qui se différencie en premier lieu à partir de l'éther, est *vâyu* ou l'air ; le mot *vâyu*, dérivé de la racine verbale *vâ* qui signifie « aller » ou « se mouvoir », désigne proprement le souffle ou le vent, et, par suite, la mobilité est considérée comme le caractère essentiel de cet élément. D'une façon plus précise, l'air est, ainsi que nous l'avons déjà dit, regardé comme doué d'un mouvement transversal, mouvement dans lequel toutes les directions de l'espace ne jouent plus le même rôle comme dans le mouvement sphéroïdal que nous avons eu à envisager précédemment, mais qui s'effectue au contraire suivant une certaine direction particulière ; c'est donc en somme le mouvement rectiligne, auquel donne naissance la détermination de cette direction. Cette propagation du mouvement suivant certaines directions déterminées implique une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique ; et nous avons dès lors un mouvement complexe, qui, n'étant plus

« isotrope », doit être constitué par une combinaison ou une coordination de mouvements vibratoires élémentaires. Un tel mouvement donne naissance à des formes également complexes, et, comme la forme est ce qui affecte en premier lieu le toucher, la qualité tangible peut être rapportée à l'air comme lui appartenant en propre, en tant que cet élément est, par sa mobilité, le principe de la différenciation des formes. C'est donc par l'effet de la mobilité que l'air nous est rendu sensible ; analogiquement, d'ailleurs, l'air atmosphérique ne devient sensible au toucher que par son déplacement ; mais, suivant la remarque que nous avons faite plus haut d'une façon générale, il faut bien se garder d'identifier l'élément air avec cet air atmosphérique, qui est un corps, comme certains n'ont pas manqué de le faire en constatant quelques rapprochements de ce genre. C'est ainsi que Kanâda déclare que l'air est incolore ; mais il est bien facile de comprendre qu'il doit en être ainsi, sans se référer pour cela aux propriétés de l'air atmosphérique, car la couleur est une qualité du feu, et celui-ci est logiquement postérieur à l'air dans l'ordre de développement des éléments ; cette qualité n'est donc pas encore manifestée au stade qui est représenté par l'air.

Le troisième élément est *têjas* ou le feu, qui se manifeste à nos sens sous deux aspects principaux, comme lumière et comme chaleur ; la qualité qui lui appartient en propre est la visibilité, et, à cet égard, c'est sous son aspect lumineux que le feu doit être envisagé ; ceci est trop clair pour avoir besoin d'explication, car c'est évidemment par la lumière seule que les corps sont rendus visibles. Selon Kanâda, « la lumière est colorée, et elle est le principe de la coloration des corps » ; la couleur est donc une propriété caractéristique de la lumière : dans la lumière elle-même, elle est blanche et resplendissante ; dans les divers corps, elle est variable, et l'on peut distinguer parmi ses modifications des couleurs simples et des couleurs mixtes ou mêlées. Notons que les Pythagoriciens, au rapport de Plutarque, affirmaient également que « les couleurs ne sont autre chose qu'une réflexion de la lumière, modifiée de différentes manières » ; on aurait donc grand tort de voir là encore une découverte de la science moderne. D'autre part, sous son aspect calorique, le feu est sensible au toucher, dans lequel il produit l'impression de la température ; l'air est neutre sous ce rapport, puisqu'il est antérieur au feu et que la chaleur est un aspect de celui-ci ; et, quant au froid, il est regardé comme une propriété caractéristique de l'eau. Ainsi, à l'égard de la température comme en ce qui concerne l'action des deux tendances ascendante et descendante que nous avons précédemment définies, le feu et l'eau s'opposent l'un à l'autre, tandis que l'air se trouve dans un état d'équilibre entre ces deux éléments. D'ailleurs, si l'on considère que le froid augmente la densité des corps en les contractant, alors que la chaleur les dilate et les subtilise, on reconnaîtra sans peine que la corrélation de la chaleur et du froid avec le feu et l'eau respectivement se trouve comprise, à titre d'application particulière et de simple conséquence, dans la théorie générale des trois *gunas* et de leur répartition dans l'ensemble du domaine élémentaire.

Le quatrième élément, *ap* ou l'eau, a pour propriétés caractéristiques, outre le froid dont nous venons de parler, la densité ou la gravité, qui lui est commune avec

la terre, et la fluidité ou la viscosité, qui est la qualité par laquelle elle se distingue essentiellement de tous les autres éléments ; nous avons déjà signalé la corrélation de ces deux propriétés avec les actions respectives de *tamas* et de *rajas*. D'autre part, la qualité sensible qui correspond à l'eau est la saveur ; et l'on peut remarquer incidemment, bien qu'il n'y ait pas lieu d'attacher une trop grande importance aux considérations de cette sorte, que ceci se trouve être en accord avec l'opinion des physiologistes modernes qui pensent qu'un corps n'est « sapide » qu'autant qu'il peut se dissoudre dans la salive ; en d'autres termes, la saveur, dans un corps quelconque, est une conséquence de la fluidité.

Enfin, le cinquième et dernier élément est *prithvî* ou la terre, qui ne possédant plus la fluidité comme l'eau correspond à la modalité corporelle la plus condensée de toutes ; aussi est-ce dans cet élément que nous trouvons à son plus haut degré la gravité, qui se manifeste dans la descente ou la chute des corps. La qualité sensible qui est propre à la terre est l'odeur ; c'est pourquoi cette qualité est regardée comme résidant dans des particules solides qui, se détachant des corps, entrent en contact avec l'organe de l'odorat. Sur ce point encore, il ne semble pas qu'il y ait désaccord avec les théories physiologiques actuelles ; mais d'ailleurs, même s'il y avait un désaccord quelconque, cela importerait peu au fond, car l'erreur devrait alors se trouver en tout cas du côté de la science profane, et non pas de celui de la doctrine traditionnelle.

Pour terminer, nous dirons quelques mots de la façon dont la doctrine hindoue envisage les organes des sens dans leur rapport avec les éléments : puisque chaque qualité sensible procède d'un élément dans lequel elle réside essentiellement, il faut que l'organe par lequel cette qualité est perçue lui soit conforme, c'est-à-dire qu'il soit lui-même de la nature de l'élément correspondant. C'est ainsi que sont constitués les véritables organes des sens, et il faut, contrairement à l'opinion des Bouddhistes, les distinguer des organes extérieurs, c'est-à-dire des parties du corps humain qui ne sont que leurs sièges et leurs instruments. Ainsi, le véritable organe de l'ouïe n'est pas le pavillon de l'oreille, mais la portion de l'éther qui est contenue dans l'oreille interne, et qui entre en vibration sous l'influence d'une ondulation sonore ; et Kanâda fait observer que ce n'est point la première onde ni les ondes intermédiaires qui font entendre le son, mais la dernière onde qui vient en contact avec l'organe de l'ouïe. De même, le véritable organe de la vue n'est pas le globe de l'œil, ni la pupille, ni même la rétine, mais un principe lumineux qui réside dans l'œil, et qui entre en communication avec la lumière émanée des objets extérieurs ou réfléchie par eux ; la luminosité de l'œil n'est pas ordinairement visible, mais elle peut le devenir dans certaines circonstances, particulièrement chez les animaux qui voient dans l'obscurité de la nuit. Il faut remarquer en outre que le rayon lumineux par lequel s'effectue la perception visuelle, et qui s'étend entre l'œil et l'objet perçu, peut être considéré dans les deux sens, d'une part comme partant de l'œil pour atteindre l'objet, et d'autre part, réciproquement, comme venant de l'objet vers la pupille de l'œil ; on trouve une théorie similaire de la vision chez les Pythagoriciens, et ceci s'accorde également avec la définition

qu'Aristote donne de la sensation, conçue comme « l'acte commun du sentant et du senti ». On pourrait se livrer à des considérations du même genre pour les organes de chacun des autres sens ; mais nous pensons, par ces exemples, avoir donné à cet égard des indications suffisantes.

Telle est, exposée dans ses grandes lignes et interprétée aussi exactement que possible, la théorie hindoue des éléments, qui, outre l'intérêt propre qu'elle présente en elle-même, est susceptible de faire comprendre, d'une façon plus générale, ce qu'est le point de vue « cosmologique » dans les doctrines traditionnelles.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^o 190, p. 385-394, octobre 1935

MYTHES, MYSTÈRES ET SYMBOLES

Il nous est arrivé parfois de parler d'une certaine dégénérescence du symbolisme comme ayant donné naissance à la « mythologie », prenant ce dernier mot dans le sens qu'on lui donne habituellement, et qui est en effet exact quand il s'agit de l'antiquité dite « classique », mais qui peut-être ne trouverait pas à s'appliquer valablement en dehors de cette période des civilisations grecque et latine. Aussi pensons-nous qu'il convient, partout ailleurs, d'éviter l'emploi de ce terme, qui ne peut que donner lieu à des équivoques fâcheuses et à des assimilations injustifiées ; mais, si l'usage impose cette restriction, il faut dire cependant que le mot « mythe », en lui-même et dans sa signification originelle, ne contient rien qui marque une telle dégénérescence, assez tardive en somme, et due uniquement à une incompréhension plus où moins complète de ce qui subsistait d'une tradition fort antérieure. Il convient d'ailleurs d'ajouter que, si l'on peut parler de « mythes » en ce qui concerne cette tradition même, à la condition de rétablir le vrai sens du mot, il n'y avait pas alors, en tout cas, de « mythologie », celle-ci, telle que l'entendent les modernes, n'étant rien de plus qu'une étude entreprise « de l'extérieur », et impliquant par conséquent, pourrait-on dire, une incompréhension au second degré.

On a voulu parfois établir, entre « mythes » et « symboles », une distinction qui ne nous paraît pas fondée : pour certains, tandis que le mythe est un récit présentant un autre sens que celui que les mots qui le composent expriment directement et littéralement, le symbole serait essentiellement une représentation figurative de certaines idées par un schéma géométrique ou par un dessin quelconque ; le symbole serait donc proprement un mode graphique d'expression, et le mythe un mode verbal. Il y a là, en ce qui concerne la signification donnée au symbole, une restriction tout à fait inacceptable, ainsi qu'on peut le comprendre facilement par tout ce que nous avons déjà exposé en d'autres occasions ; en effet, toute image qui est prise pour représenter une idée, pour l'exprimer ou la suggérer d'une façon quelconque et à quelque degré que ce soit, est par là même un signe ou, ce qui revient au même, un symbole de cette idée ; peu importe qu'il s'agisse d'une image visuelle ou de toute autre sorte d'image, car cela n'introduit ici aucune différence essentielle et ne change absolument rien au principe même du symbolisme. Celui-ci, dans tous les cas, se base toujours sur un rapport d'analogie ou de correspondance entre l'idée qu'il s'agit d'exprimer et l'image, graphique, verbale ou autre, par laquelle on l'exprime ; nous avons dit ailleurs qu'on pouvait considérer les symboles comme se divisant principalement en visuels et sonores ; et, à ce point de vue tout à fait général, les mots eux-mêmes ne sont et ne peuvent être autre chose que des symboles. On pourrait même, au lieu de parler d'une idée et d'une image comme nous venons de le faire, parler plus généralement encore de deux réalités quelconques, d'ordres différents, entre lesquelles il existe une correspondance ayant à la fois son fondement dans la nature de l'une et de l'autre :

dans ces conditions, une réalité d'un certain ordre peut être représentée par une réalité d'un autre ordre, et celle-ci est alors un symbole de celle-là.

Ayant ainsi rappelé une fois de plus le principe du symbolisme, nous voyons que celui-ci est évidemment susceptible d'une multitude de modalités diverses ; le mythe n'en est qu'un simple cas particulier, constituant une de ces modalités ; on pourrait dire que le symbole est le genre, et que le mythe en est une des espèces. En d'autres termes, on peut envisager un récit symbolique, aussi bien et au même titre qu'un dessin symbolique, ou que beaucoup d'autres choses encore qui ont le même caractère et qui jouent le même rôle ; les mythes sont des récits symboliques, de même que les « paraboles », qui, au fond, n'en diffèrent pas essentiellement ; il ne nous semble pas qu'il y ait là quelque chose qui puisse donner lieu à la moindre difficulté, dès lors qu'on a bien compris la notion générale du symbolisme.

Mais, cela dit, il y a lieu de préciser la signification propre du mot « mythe » lui-même, qui peut nous amener à certaines remarques qui ne sont pas sans importance, et qui se rattachent d'ailleurs au caractère et à la fonction du symbolisme envisagé dans le sens plus déterminé où il se distingue du langage ordinaire et s'y oppose même à certains égards. On regarde communément ce mot « mythe » comme synonyme de « fable », en entendant simplement par là une fiction quelconque, le plus souvent revêtue d'un caractère plus ou moins poétique ; c'est là l'effet de la dégénérescence dont nous parlions au début, et les Grecs, à la langue desquels ce terme est emprunté, ont certainement eux-mêmes leur part de responsabilité dans ce qui est, à vrai dire, une altération profonde et une déviation du sens primitif. Chez eux, en effet, la fantaisie individuelle commença assez tôt à se donner libre cours dans toutes les formes de l'art, qui, au lieu de demeurer proprement hiératique ct symbolique comme chez les Égyptiens et les peuples de l'Orient, prit bientôt par là une tout autre direction, visant beaucoup moins à instruire qu'à plaire, et aboutissant à des productions dont la plupart sont à peu près dépourvues de toute signification réelle, et où, en tout cas, on ne retrouve plus trace de cette science éminemment « exacte » qu'est le véritable symbolisme ; c'est là, en somme, le début de ce que nous pouvons appeler l'art profane ; et il coïncide sensiblement avec celui de cette pensée également profane qui, due à l'exercice de la même fantaisie individuelle dans un autre domaine, devait être connu sous le nom de « philosophie ». La fantaisie esthétique s'exerça en particulier sur les mythes préexistants : les poètes, qui dès lors n'étaient plus des écrivains sacrés comme à l'origine et ne possédaient plus l'inspiration « supra-humaine », en les développant et les modifiant au gré de leur imagination, en les entourant d'ornements superflus et vains, les obscurcirent et les dénaturèrent, si bien qu'il devint souvent fort difficile d'en retrouver le sens et d'en dégager les éléments essentiels, sauf peut-être par comparaison avec les symboles similaires qu'on peut rencontrer ailleurs et qui n'ont pas subi la même déformation ; et l'on peut dire que finalement le mythe ne fut plus, au moins pour le plus grand nombre, qu'un symbole incompris, ce qu'il est resté pour les modernes. Mais ce n'est là que l'abus et, pourrions-nous dire, la « profanation » au sens propre du mot ; ce qu'il faut

considérer, c'est que le mythe avant toute déformation, était essentiellement un récit symbolique, comme nous l'avons dit plus haut, et que c'était 1à son unique raison d'être ; et, à ce point de vue déjà, « mythe », n'est pas entièrement synonyme de « fable », car ce dernier mot (en latin *fabula*, de *fari*, parler) ne désigne étymologiquement qu'un récit quelconque, sans en spécifier aucunement l'intention ou le caractère ; ici aussi, d'ailleurs, le sens de « fiction » n'est venu s'y attacher qu'ultérieurement. Il y a plus : ces deux termes de « mythe » et de « fable », qu'on est arrivé à prendre pour équivalents, sont dérivés de racines qui ont en réalité une signification tout opposée, car, tandis que la racine de « fable » désigne la parole, celle de « mythe » si étrange que cela puisse sembler à première vue lorsqu'il s'agit d'un récit, désigne au contraire le silence.

En effet, le mot grec *muthos*, « mythe », vient de la racine *mu*, et cette racine (qui se retrouve dans le latin *mutus*, muet) représente la bouche fermée, et par suite le silence[1]. C'est là le sens du verbe *muein*, fermer la bouche, se taire (et, par une extension analogique, il en arrive à signifier aussi fermer les yeux, au propre et au figuré) ; l'examen de quelques-uns des dérivés de ce verbe est particulièrement instructif. Ainsi, de *muô* (à l'infinitif *muein*) sont dérivés immédiatement deux autres verbes qui n'en diffèrent que très peu par leur forme, *muaô* et *mueô* ; le premier a les mêmes acceptions que *muô*, et il faut y joindre un autre dérivé, *mullô*, qui signifie encore fermer les lèvres, et aussi murmurer sans ouvrir la bouche (le latin *murmur* n'est d'ailleurs que la racine *mu* prolongée par la lettre *r* et répétée, de façon à représenter un bruit sourd et continu produit avec la bouche fermée). Quant à *mueô*, et c'est là ce qu'il y a de plus important, il signifie initier (aux « mystères », dont le nom est tiré aussi de la même racine comme on le verra tout à l'heure, et précisément par l'intermédiaire de *mueô* et *mustês*), et, par suite, à la fois instruire (mais tout d'abord instruire sans paroles, ainsi qu'il en était effectivement dans les mystères) et consacrer ; nous devrions même dire en premier lieu consacrer, si l'on entend par « consécration », comme il se doit normalement, la transmission d'une « influence spirituelle », ou le rite par lequel celle-ci est régulièrement transmise ; et de cette dernière acception est provenue plus tard, dans le langage ecclésiastique chrétien, celle de conférer l'ordination, qui en effet est bien aussi une « consécration » en ce sens, quoique dans un ordre différent de l'ordre initiatique.

Mais, dira-t-on, si le mot « mythe » a une telle origine, comment se fait-il qu'il ait pu servir à désigner un récit d'un certain genre ? C'est que cette idée du « silence » doit être rapportée ici aux choses qui, en raison de leur nature même, sont inexprimables, tout au moins directement et par le langage ordinaire ; une des fonctions générales du symbolisme est effectivement de suggérer l'inexprimable, de le faire pressentir, ou mieux « assentir », par les transpositions qu'il permet d'effectuer d'un ordre à un autre, de l'inférieur au supérieur, de ce qui est le plus

[1] Le *mutus liber* des hermétistes est littéralement le « livre muet » c'est- à-dire sans commentaire verbal, mais c'est aussi, en même temps, le livre des symboles, en tant que le symbolisme peut être véritablement regardé comme le « langage du silence ».

immédiatement saisissable à ce qui ne l'est que beaucoup plus difficilement ; et telle est précisément la destination première des mythes. C'est d'ailleurs ainsi que, même à l'époque « classique », Platon a encore recours à l'emploi des mythes lorsqu'il veut exposer des conceptions qui dépassent la portée de ses moyens dialectiques habituels ; et ces mythes, que certainement il n'a point « inventés », mais seulement « adaptés », car ils portent la marque incontestable d'un enseignement traditionnel (comme la portent aussi certains procédés dont il fait usage pour l'interprétation des mots), ces mythes, disons-nous, sont bien loin de n'être que les ornements littéraires plus ou moins négligeables qu'y voient trop souvent les commentateurs et les « critiques » modernes, pour qui il est assurément beaucoup plus commode de les écarter ainsi sans autre examen que d'en donner une explication même approximative ; ils répondent, tout au contraire, à ce qu'il y a de plus profond dans la pensée de Platon, de plus dégagé des contingences individuelles, et qu'il ne peut, à cause de cette profondeur même, exprimer que symboliquement ; la dialectique contient souvent chez lui une certaine part de « jeu », ce qui est très conforme à la mentalité grecque, mais, quand il l'abandonne pour le mythe, on peut être sûr que le jeu a cessé et qu'il s'agit de choses ayant en quelque façon un caractère « sacré ».

Dans le mythe, ce qu'on dit est donc autre chose que ce qu'on veut dire ; nous pouvons remarquer en passant que c'est là aussi ce que signifie étymologiquement le mot « allégorie » (de *allo agoreuein*, littéralement « dire autre chose »), qui nous donne encore un autre exemple des déviations de sens dues à l'usage courant, car il ne désigne plus actuellement qu'une représentation conventionnelle et« littéraire », d'intention uniquement morale ou psychologique, et qui, le plus souvent, rentre dans ce qu'on appelle communément les « abstractions personnifiées » ; il est à peine besoin de dire que rien ne saurait être plus éloigné du véritable symbolisme. Mais, pour en revenir au mythe, s'il ne dit pas ce qu'il veut dire, il le suggère par cette correspondance analogique qui est le fondement et l'essence même de tout symbolisme ; ainsi, pourrait-on dire, on garde le silence tout en parlant, et c'est de là que le mythe a reçu sa désignation[1].

Il nous reste à appeler l'attention sur la parenté des mots « mythe » et « mystère », issus tous deux de la même racine : le mot grec *mustêrion*, « mystère », se rattache directement, lui aussi, à l'idée du « silence » ; et ceci, d'ailleurs, peut s'interpréter en plusieurs sens différents, mais liés l'un à l'autre, et dont chacun à sa raison d'être à un certain point de vue. Remarquons tout d'abord que, d'après la dérivation que nous avons indiquée précédemment (de *mueô*), le

[1] On peut remarquer que c'est là ce que signifient aussi ces paroles du Christ, qui confirment bien l'identité foncière du « mythe » et de la « parabole » que nous signalions plus haut : « Pour ceux qui sont du dehors (expression exactement équivalente à celle de « profanes »), je leur parlé en paraboles, de sorte qu'en voyant ils ne voient point, et qu'en entendant ils n'entendent point » (*Saint Matthieu*, XIII, 13 ; *saint Marc*, IV, 11-12 ; *saint Luc*, VIII, 10). Il s'agit ici de ceux qui ne saisissent que ce qui est dit littéralement qui sont incapables d'aller au delà pour atteindre l'inexprimable, et à qui, par conséquent, « il n'a pas été donné de connaître le mystère du Royaume des Cieux » ; et l'emploi du mot « mystère », dans cette dernière phrase du texte évangélique, est à noter tout spécialement en rapport avec les considérations qui vont suivre.

sens principal du mot est celui qui se réfère à l'initiation, et c'est bien ainsi, en effet, qu'il faut entendre ce qui était appelé « mystères » dans l'antiquité grecque. D'autre part, ce qui montre encore le destin vraiment singulier de certains mots, c'est qu'un autre terme étroitement apparenté à ceux que nous venons de mentionner est celui de « mystique », qui, étymologiquement, s'applique à tout ce qui concerne les mystères : *mustikos*, en effet, est l'adjectif de *mustês*, initié ; il équivaut donc originairement à « initiatique » et désigne tout ce qui se rapporte à l'initiation, à sa doctrine et à son objet même (mais, dans ce sens ancien, il ne peut jamais être appliqué à des personnes) ; or, chez les modernes, ce même mot « mystique », seul parmi tous ces termes de souche commune, en est arrivé à désigner exclusivement quelque chose qui, comme nous l'avons expliqué à différentes reprises, n'a absolument rien de commun avec l'initiation, et qui en est même l'opposé à certains égards.

Revenons maintenant aux divers sens du mot « mystère » ; au sens le plus immédiat, nous dirions volontiers le plus grossier ou tout au moins le plus extérieur, le mystère est ce dont on ne doit pas parler, ce sur quoi il convient de garder le silence, ou ce qu'il est interdit de faire connaître au dehors ; c'est ainsi qu'on l'entend le plus communément, même lorsqu'il s'agit des mystères antiques ; et, dans l'acception plus courante qu'il a reçue ultérieurement, le mot n'a même guère gardé d'autre sens que celui-là. Pourtant, cette interdiction de révéler certains rites et certains enseignements doit en réalité, tout en faisant la part des considérations d'opportunité qui ont pu assurément y jouer parfois un rôle, mais qui n'ont jamais qu'un caractère purement contingent, être envisagée surtout comme ayant, elle aussi, une valeur de symbole ; nous nous sommes déjà expliqué sur ce point lorsque nous avons traité de la véritable nature du secret initiatique. Ce qu'on a appelé la « discipline du secret », qui était de rigueur tout aussi bien dans la primitive Église chrétienne que dans les anciens mystères (ce que certains adversaires de l'ésotérisme paraissent oublier un peu trop), est fort loin de nous apparaître uniquement comme une simple précaution contre l'hostilité, du reste très réelle et souvent dangereuse, due à l'incompréhension du monde profane ; nous y voyons d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond, et qui peuvent être indiquées par les autres sens contenus dans le mot « mystère ». Ajoutons d'ailleurs, à ce propos, que ce n'est pas par une simple coïncidence qu'il y à une étroite similitude entre les mots « sacré » (*sacratum*) et « secret » (*secretum*) : il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de ce qui est mis à part(*secernere*, mettre à part, d'où le participe *secretum*), réservé, séparé du domaine profane ; de même, le lieu consacré est appelé *templum*, dont la racine *tem* (qui se retrouve dans le grec *temnô*, couper, retrancher, séparer, d'où *temenos*, enceinte sacrée) exprime aussi la même idée ; et la « contemplation », dont le nom provient de la même racine, se rattache effectivement encore à cette idée par son caractère strictement « intérieur[1] ».

[1] Il est donc étymologiquement absurde de parler de « contempler » un spectacle extérieur quelconque, comme le font parfois les modernes, pour qui le vrai sens des mots semble, dans bien des cas, être complètement perdu.

Suivant le second sens du mot « mystère », qui est déjà moins extérieur, il désigne ce qu'on doit recevoir en silence[1], ce sur quoi il ne convient pas de discuter ; à ce point de vue, toutes les doctrines traditionnelles, y compris les dogmes religieux qui en constituent un cas particulier, peuvent être appelées mystères (l'acception de ce mot s'étendant alors à des domaines autres que le domaine initiatique, mais où s'exerce également une influence « supra-humaine »), parce que ce sont des vérités qui, par leur nature même, sont au-dessus de toute discussion[2]. Or on peut dire, pour relier ce sens au premier, que répandre inconsidérément parmi les profanes les mystères ainsi entendus, c'est inévitablement les livrer à la discussion, procédé profane par excellence, avec tous les inconvénients qui peuvent en résulter et que résume parfaitement ce mot de « profanation » que nous employions déjà précédemment à un autre propos, et qui doit être pris ici dans son acception à la fois la plus littérale et la plus complète ; le travail destructif de la « critique » moderne à l'égard de toute tradition est un exemple trop éloquent de ce que nous voulons dire pour qu'il soit nécessaire d'y insister davantage[3].

Enfin, il est un troisième sens, le plus profond de tous, suivant lequel le mystère est proprement l'inexprimable, qu'on ne peut que contempler en silence (et il convient de se rappeler ici ce que nous disions tout à l'heure de l'origine du mot « contemplation ») ; et, comme l'inexprimable est en même temps et par là même l'incommunicable, l'interdiction de révéler l'enseignement sacré symbolise, à ce nouveau point de vue, l'impossibilité d'exprimer par des paroles le véritable mystère dont cet enseignement n'est pour ainsi dire que le vêtement, le manifestant et le voilant tout ensemble[4]. L'enseignement concernant l'inexprimable ne peut évidemment que le suggérer à l'aide d'images appropriées, qui seront comme les supports de la contemplation ; d'après ce que nous avons expliqué, cela revient à dire qu'un tel enseignement prend nécessairement la forme symbolique. Tel fut toujours, et chez tous les peuples, un des caractères essentiels de l'initiation aux mystères, par quelque nom qu'on l'ait d'ailleurs désignée ; on peut donc dire que les symboles, et en particulier les mythes lorsque cet enseignement se traduisit en paroles, constituent véritablement, dans leur destination première, le langage même de cette initiation.

René Guénon.

---

[1] On pourra se rappeler ici la prescription du silence imposée aux disciples dans certaines écoles initiatiques, notamment dans l'école pythagoricienne.

[2] Ceci n'est autre chose que l'infaillibilité même qui est inhérente à toute doctrine traditionnelle.

[3] Ce sens du mot « mystère », qui est également attaché nu mot « sacré » en raison de ce que nous avons dit plus haut, est marqué très nettement dans ce précepte de l'Évangile : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, et ne jetez pas les perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds, et que, se retournant contre vous, ils ne vous déchirent » (*saint Matthieu*, VIII, 6). On remarquera que les profanes sont représentés ici symboliquement par les animaux considérés comme « impurs », au sens rituel de ce mot.

[4] La conception vulgaire des « mystères », surtout quand elle est appliquée au domaine religieux, implique une confusion manifeste entre « inexprimable » et « incompréhensible », confusion qui est tout à fait injustifiée, sauf relativement aux limitations intellectuelles de certaines individualités.

Le Voile d'Isis — N° 190, p. 415-419, octobre 1935

DHARMA

Le mot *dharma* semble être un des termes sanscrits qui embarrassent le plus les traducteurs, et ce n'est pas sans raison, car, en fait, il présente de multiples sens, et il est certainement impossible de le rendre toujours uniformément par un même mot dans une autre langue ; peut-être même vaut-il mieux souvent le conserver purement et simplement, à la condition de l'expliquer par un commentaire. M. Gualtherus H. Mees, qui a consacré à ce sujet un livre paru récemment[1], et qui, bien que se bornant presque exclusivement au point de vue social, fait montre de plus de compréhension qu'on n'en rencontre chez la plupart des Occidentaux, fait remarquer très justement que, s'il y a dans ce terme une certaine indétermination, celle-ci n'est nullement synonyme de vague, car elle ne prouve point que les conceptions des anciens aient manqué de clarté, ni qu'ils n'aient pas su distinguer les différents aspects de ce dont il s'agit ; ce prétendu vague, dont on pourrait trouver bien des exemples, indique plutôt que la pensée des anciens était beaucoup moins étroitement limitée que celle des modernes, et que, au lieu d'être analytique comme celle-ci, elle était essentiellement synthétique. Il subsiste d'ailleurs encore quelque chose de cette indétermination dans un terme comme celui de « loi », par exemple, qui enferme aussi des sens bien différents les uns des autres ; et ce mot « loi » est précisément, avec celui d'« ordre », un de ceux qui, dans bien des cas, peuvent rendre moins imparfaitement l'idée de *dharma*.

On sait que *dharma* est dérivé de la racine *dhri* qui signifie porter, supporter, soutenir, maintenir[2] ; il s'agit donc proprement d'un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation, car toutes les applications du *dharma* se rapportent toujours au monde manifesté. Aussi n'est-il pas possible d'admettre, comme l'auteur semble y être disposé, que ce terme puisse être plus ou moins un substitut d'*Âtmâ*, avec cette seule différence qu'il serait « dynamique » au lieu d'être « statique » ; *Âtmâ* est non-manifesté, donc immuable ; et *dharma* en est une expression, si l'on veut, en ce sens qu'il reflète l'immutabilité principielle dans l'ordre de la manifestation ; il n'est « dynamique » que dans la mesure où manifestation implique nécessairement « devenir », mais il est ce qui fait que ce « devenir » n'est pas pur changement, ce qui y maintient toujours à travers le changement même une certaine stabilité relative. Il est d'ailleurs important de remarquer, à cet égard, que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme sens, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; effectivement, c'est à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre vraiment la notion du *dharma* : c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et règle le cours du changement par là même qu'il n'y

[1] *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague ; Luzac and Co. London). La plus grande partie du livre concerne plus spécialement la question des *varnas* ou castes, mais ce point de vue mérite de faire lui seul l'objet d'un autre article.

[2] Quoi qu'en dise l'auteur, une communauté de racine avec le mot « forme » nous paraît peu vraisemblable, et, en tout cas, nous ne voyons pas bien quelles conséquences on pourrait en tirer.

participe pas. Il ne faut pas oublier que, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, le langage est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme que dans les langues modernes, et que c'est d'ailleurs de celui-ci qu'il tient cette multiplicité de sens dont nous parlions tout à l'heure ; et peut-être pourrait-on même montrer que la conception du *dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

D'autre part, M. Mees signale avec raison la parenté de la notion de *dharma* avec celle de *rita*, qui a étymologiquement le sens de « rectitude » (de la même façon que le *Te* de la tradition extrême-orientale, qui est aussi très proche du *dharma*), ce qui rappelle encore évidemment l'idée de « l'axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est identique au mot « rite », et l'on pourrait dire en effet que ce dernier, à l'origine tout au moins, désigne tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; il n'en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit. Il doit être bien entendu que le rite conserve toujours le même caractère, et que c'est l'activité non rituelle qui est en quelque sorte déviée : tout ce qui n'est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, n'existait pas originairement ; et le rite, envisagé traditionnellement, n'a aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. Mais il y a encore quelque chose de plus : quand nous parlons ici de conformité à l'ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l'ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l'ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l'un et l'autre, et c'est précisément le rite qui maintient leurs relations d'une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l'homme, dans la sphère où s'exerce son activité, à l'ordre cosmique lui-même.

De même, la notion du *dharma* n'est pas limitée à l'homme, mais s'étend à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation ; c'est pourquoi une conception uniquement sociale ne saurait être suffisante pour permettre de la comprendre au fond : ce n'est là rien de plus qu'une application particulière, qui ne doit jamais être séparée de la « loi » ou « norme » primordiale universelle dont elle n'est que la traduction en mode spécifiquement humain. Sans doute, on peut bien parler du *dharma* propre de chaque être (*swadharma*) de chaque groupe d'êtres, tel qu'une collectivité humaine par exemple ; mais ceci n'est à vrai dire qu'une particularisation du *dharma* par rapport aux conditions spéciales de cet être ou de ce groupe, dont la nature et la constitution sont forcément analogues à celles de l'ensemble dont il fait partie, que cet ensemble soit un certain état d'existence ou même la manifestation tout entière, car l'analogie s'applique toujours à tous les niveaux et à tous les degrés. On voit que nous sommes ici bien loin d'une conception « morale » : si une idée comme celle de « justice » convient parfois pour rendre le sens de *dharma*, ce n'est qu'en tant qu'elle est une expression humaine de l'équilibre ou de l'harmonie, c'est-à-dire d'un des aspects du maintien de la stabilité cosmique. À plus forte raison, une idée de « vertu » ne peut s'appliquer ici que dans la mesure où elle indique que les actions d'un être sont conformes à sa propre nature, et, par là même, à l'ordre total qui a son reflet ou son image dans la nature de chacun. De même encore, si l'on considère une collectivité humaine et non plus une individualité isolée, l'idée de la « législation » ne rentre dans

celle du *dharma* que parce que cette législation doit être normalement une adaptation de l'ordre cosmique au milieu social ; et ce caractère est particulièrement visible en ce qui concerne l'institution des castes, comme nous le verrons dans un prochain article. Ainsi s'expliquent en somme toutes les significations secondaires du mot *dharma* ; il n'y a de difficulté que quand on veut les considérer à part sans voir comment elles sont dérivées d'un principe commun, qui est, pourrait-on dire, comme l'unité fondamentale à laquelle se ramène leur multiplicité[1].

Avant de terminer cet aperçu, nous devons encore, pour situer plus exactement la notion du *dharma*, indiquer la place qu'il occupe parmi les buts que les Écritures traditionnelles hindoues assignent à la vie humaine. Ces buts sont au nombre de quatre, et ils sont énumérés ainsi dans un ordre hiérarchiquement ascendant : *artha*, *kâma*, *dharma*, *moksha* ; ce dernier, c'est-à-dire la « Délivrance », est seul le but suprême, et, étant au-delà du domaine de la manifestation, il est d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans commune mesure avec ceux-ci, comme l'absolu est sans commune mesure avec le relatif. Quant aux trois premiers buts, qui se rapportent tous au manifesté, *artha* comprend l'ensemble des biens de l'ordre corporel ; *kâma* est le désir, dont la satisfaction constitue le bien de l'ordre psychique ; *dharma* étant supérieur à celui-ci, il faut considérer sa réalisation comme relevant proprement de l'ordre spirituel, ce qui s'accorde en effet avec le caractère d'universalité que nous lui avons reconnu. Il va de soi, cependant, que tous ces buts, y compris *dharma* lui-même, n'étant toujours que contingents comme la manifestation en dehors de laquelle ils ne sauraient être envisagés, ne peuvent jamais être que subordonnés par rapport au but suprême, vis-à-vis duquel ils ne sont plus en somme que de simples moyens. Chacun de ces mêmes buts est d'ailleurs subordonné aussi à ceux qui lui sont supérieurs tout en demeurant encore relatifs ; mais, lorsqu'ils sont seuls énumérés à l'exclusion de *moksha*, c'est qu'il s'agit d'un point de vue limité à la considération du manifesté, et c'est seulement ainsi que *dharma* peut apparaître parfois comme le but le plus élevé qui soit proposé à l'homme. Nous verrons en outre par la suite que ces buts sont plus particulièrement en correspondance respective avec les différents *varnas* et nous pouvons dire dès maintenant que cette correspondance repose essentiellement sur la théorie des trois *gunas*, ce qui montre bien que, ici encore, l'ordre humain apparaît comme indissolublement lié à l'ordre cosmique tout entier.

René Guénon.

[1] Il est facile de comprendre aussi que l'application sociale du *dharma* se traduise toujours, si l'on veut employer le langage moderne, comme « devoir » et non comme « droit » ; le *dharma* propre d'un être ne peut évidemment s'exprimer que par ce qu'il doit faire lui-même, et non pas par ce que les autres doivent faire à son égard, et qui relève naturellement du *dharma* de ces autres êtres.

Le Voile d'Isis — N° 191, p. 429-435, novembre 1935

SYMBOLISME ET PHILOSOPHIE

Les philosophes, qui ont la prétention de s'occuper des choses les plus diverses, comme si leur compétence s'étendait à tout, s'occupent parfois aussi du symbolisme, et il leur arrive alors d'émettre des idées et des théories bien étranges ; c'est ainsi que certains ont voulu constituer une « psychologie du symbolisme », et peut-être reviendrons-nous une autre fois sur ce sujet. Cependant, quelques-uns d'entre eux reconnaissent que le symbolisme ne relève pas de la philosophie ; mais ils entendent donner à cette assertion un sens visiblement défavorable, comme si le symbolisme était à leurs yeux une chose inférieure et même négligeable ; et l'on peut même se demander s'ils ne le confondent pas tout simplement avec le pseudo-symbolisme de certains littérateurs, prenant ainsi pour la vraie signification du mot ce qui n'en est qu'un emploi tout à fait abusif et détourné. En réalité, si le symbolisme est une « forme de la pensée » comme on le dit, ce qui est vrai à un certain point de vue, mais n'empêche pas qu'il soit aussi et tout d'abord autre chose comme nous le dirons plus loin, la philosophie en est une autre, radicalement différente, opposée même à divers égards. On peut aller plus loin : cette forme de pensée que représente la philosophie ne correspond qu'à un point de vue très spécial et n'est valable que dans un domaine assez restreint, dont son plus grand tort est peut-être de ne pas savoir ou de ne pas vouloir reconnaître les limites ; le symbolisme, ainsi que nous l'avons déjà souvent expliqué, a une tout autre portée ; et, même en ne voyant là rien de plus que deux formes de la pensée, ce serait une grave erreur de vouloir les mettre sur le même plan. Que les philosophes ne soient point de cet avis, cela ne prouve rien ; pour mettre les choses à leur juste place, il faut avant tout les envisager avec impartialité, ce qu'ils ne peuvent faire en l'occurrence ; et, quant à nous, nous sommes bien persuadé que, en tant que philosophes, ils n'arriveront jamais à pénétrer le sens profond du moindre symbole, parce qu'il y a là quelque chose qui est entièrement en dehors de leur façon de penser et qui dépasse nécessairement leur compréhension.

Ceux qui connaissent déjà tout ce que nous avons dit ailleurs de la philosophie ne peuvent s'étonner de nous voir ne lui attribuer qu'une importance tout à fait relative et secondaire ; du reste, sans même aller au fond des choses, il suffit, pour se rendre compte que sa position ne peut être ici que subalterne en quelque sorte, de se souvenir que tout mode d'expression, quel qu'il soit, a forcément un caractère symbolique, au sens le plus général de ce terme, par rapport à ce qu'il exprime. Les philosophes ne peuvent faire autrement que de se servir de mots, et, ainsi que nous le rappelions dans notre précédent article, ces mots, en eux-mêmes, ne sont et ne peuvent être rien d'autre que des symboles ; c'est donc, d'une certaine façon, la philosophie qui rentre dans le domaine du symbolisme, qui est par conséquent subordonnée à celui-ci, et non pas l'inverse.

Cependant, il y a, sous un certain rapport, une opposition entre philosophie et symbolisme, si l'on entend ce dernier dans l'acception plus restreinte qu'on lui donne le plus habituellement : cette opposition consiste en ce que la philosophie est, comme tout ce qui s'exprime dans les formes ordinaires du langage, essentiellement analytique, tandis que le symbolisme proprement dit est essentiellement synthétique. La forme du langage est, par définition même, « discursive » comme la raison humaine dont il est l'instrument propre et dont il suit ou reproduit la marche aussi exactement que possible ; au contraire, le symbolisme proprement dit est véritablement « intuitif », ce qui, tout naturellement, le rend incomparablement plus apte que le langage à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle et supra-rationnelle, et c'est pourquoi il constitue, comme nous l'avons déjà dit, le mode d'expression par excellence de tout enseignement initiatique, Quant à la philosophie, elle représente en quelque sorte le type de la pensée discursive (ce qui, bien entendu, ne veut pas dire que toute pensée discursive ait un caractère spécifiquement philosophique), et c'est ce qui lui impose des limitations dont elle ne saurait s'affranchir ; par contre, le symbolisme, en tant que support de la pensée intuitive, ouvre des possibilités véritablement illimitées.

La philosophie, par son caractère discursif, est chose exclusivement rationnelle, puisque ce caractère est celui qui appartient en propre à la raison elle-même ; le domaine de la philosophie et ses possibilités ne peuvent donc en aucun cas s'étendre au delà de ce que la raison est capable d'atteindre ; et encore ne représente-t-elle qu'un certain usage assez particulier de cette faculté, car il est évident, ne serait-ce que du fait de l'existence de sciences indépendantes, qu'il y a, dans l'ordre même de la connaissance rationnelle, bien des choses qui ne sont pas du ressort de la philosophie. Il ne s'agit d'ailleurs nullement ici de contester la valeur de la raison dans son domaine propre et tant qu'elle ne prétend pas le dépasser ; mais cette valeur ne peut être que relative, comme ce domaine l'est également ; et, du reste, le mot *ratio* lui-même n'a-t-il pas primitivement le sens de « rapport » ? Nous ne contesterons même pas davantage, dans certaines limites, la légitimité de la dialectique, encore que les philosophes en abusent trop souvent ; mais cette dialectique ne doit jamais être qu'un moyen, non une fin en elle-même, et, en outre, il se peut que ce moyen ne soit pas applicable à tout indistinctement ; seulement, pour se rendre compte de cela, il faut sortir des bornes de la dialectique, et c'est ce que ne peut faire le philosophe comme tel.

En admettant même que la philosophie aille aussi loin que cela lui est théoriquement possible, nous voulons dire jusqu'aux extrêmes limites du domaine de la raison, ce sera encore bien peu en vérité, car, pour nous servir ici d'une expression évangélique, « une seule chose est nécessaire », et c'est précisément cette chose qui lui demeurera toujours interdite, parce qu'elle est au-dessus et au delà de toute connaissance rationnelle. Que peuvent les méthodes discursives du philosophe en face de l'inexprimable, qui est, comme nous l'expliquions dans notre dernier article, le « mystère » au sens le plus vrai et le plus profond de ce mot ? Le symbolisme, au contraire, a pour fonction essentielle de faire « assentir » cet

inexprimable, de fournir le support qui permettra à l'intuition intellectuelle de l'atteindre effectivement ; qui donc, ayant compris cela, oserait encore nier l'immense supériorité du symbolisme et contester que sa portée dépasse incomparablement celle de toute philosophie possible ? Si excellente et si parfaite en son genre que puisse être une philosophie (et ce n'est certes pas aux philosophies modernes que nous pensons en admettant une pareille hypothèse), ce n'est pourtant encore « que de la paille » ; ce mot est de saint Thomas d'Aquin lui-même, qui cependant, on le reconnaîtra, ne devait pas être porté à déprécier outre mesure la pensée philosophique.

Mais il y a encore autre chose : en considérant le symbolisme comme une « forme de pensée », on ne l'envisage en somme que sous le rapport purement humain, qui est du reste le seul sous lequel une comparaison avec la philosophie soit possible ; on doit sans doute l'envisager ainsi, mais, à la vérité, cela est fort loin d'être suffisant et ne représente même que le côté le plus extérieur de la question. Nous avons déjà eu trop souvent l'occasion d'insister sur le côté « non humain » du symbolisme pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore bien longuement ; il suffit en somme de constater qu'il a son fondement dans la nature même des êtres et des choses, qu'il est en parfaite conformité avec les lois de cette nature, et de réfléchir que les lois naturelles ne sont elles-mêmes au fond qu'une expression et comme une extériorisation, si l'on peut dire, de la Volonté divine ou principielle. Le véritable fondement du symbolisme, c'est, redisons-le encore une fois, la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, qui les relie l'un à l'autre, et qui s'étend, par conséquent, de l'ordre naturel pris dans son ensemble à l'ordre surnaturel lui-même ; en vertu de cette correspondance, la nature tout entière n'est elle-même qu'un symbole, c'est-à-dire qu'elle ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités surnaturelles, ou « métaphysiques » au sens propre de ce mot, ce qui est précisément la fonction essentielle du symbolisme, et ce qui est aussi la raison d'être profonde de toute « science traditionnelle[1] ». Par là même, il y à dans le symbolisme quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, et l'on pourrait dire que cette origine est dans l'œuvre même du Verbe divin : elle est tout d'abord dans la manifestation universelle elle-même, et elle est ensuite, plus spécialement par rapport à l'humanité, dans la Tradition primordiale qui est bien, elle aussi, « révélation » du Verbe ; cette Tradition, dont toutes les autres ne sont que des formes dérivées, s'incorpore pour ainsi dire dans des symboles qui se sont transmis d'âge en âge sans qu'on puisse leur assigner aucune origine « historique », et le processus de cette sorte d'incorporation symbolique est encore analogue, dans son ordre, à celui de la manifestation[2].

[1] C'est pourquoi le monde est comme un langage divin pour ceux qui savent le comprendre : suivant l'expression biblique, « *Cœli enarrant gloriam Dei* » (*Ps.* XIX, 2).

[2] Nous rappellerons encore à ce propos, pour ne laisser place à aucune équivoque, que nous nous refusons absolument à donner le nom de « tradition » à toutes les choses purement humaines et « profanes » auxquelles, à notre époque, on l'applique trop souvent d'une façon abusive, et en particulier, à une doctrine philosophique, quelle qu'elle soit.

En face de ces titres du symbolisme, qui en font la valeur transcendante, quels sont ceux que la philosophie pourrait bien avoir à revendiquer ? L'origine du symbolisme se confond véritablement avec l'origine des temps, si elle n'est même, en un sens, au delà des temps, puisque ceux-ci ne comprennent en réalité qu'un mode spécial de la manifestation ; il n'est d'ailleurs aucun symbole authentiquement traditionnel qu'on puisse rapporter à un inventeur humain, dont on puisse dire qu'il a été imaginé par tel ou tel individu ; et cela même ne devrait-il pas donner à réfléchir à ceux qui en sont capables ? Toute philosophie, au contraire, ne remonte qu'à une époque déterminée et, en somme, toujours récente, même s'il s'agit de l'antiquité « classique » qui n'est qu'une antiquité fort relative (ce qui prouve d'ailleurs que, même humainement, cette forme de pensée n'a rien d'essentiel[1]) ; elle est l'œuvre d'un homme dont le nom nous est connu aussi bien que la date à laquelle il a vécu, et c'est ce nom même qui sert d'ordinaire à la désigner, ce qui montre bien qu'il n'y a là rien que d'humain et d'individuel. C'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'on ne peut songer à établir une comparaison entre la philosophie et le symbolisme qu'à la condition d'envisager celui-ci exclusivement du côté humain, puisque, pour tout le reste, on ne saurait trouver dans l'ordre philosophique ni équivalence ni correspondance quelconque.

La philosophie est donc, si l'on veut, et pour mettre les choses au mieux, la « sagesse humaine », mais elle n'est en tout cas que cela, et c'est pourquoi nous disons qu'elle est bien peu de chose au fond ; et elle n'est que cela, parce qu'elle est une spéculation toute rationnelle, et que la raison est une faculté purement humaine, celle même par laquelle se définit essentiellement la nature individuelle humaine comme telle. « Sagesse humaine », autant dire « sagesse mondaine », au sens où le « monde » est entendu notamment dans l'Évangile[2] ; nous pourrions encore, dans le même sens, dire tout aussi bien « sagesse profane » ; toutes ces expressions sont synonymes au fond, et elles indiquent clairement que ce dont il s'agit n'est point la véritable sagesse, que ce n'en est tout au plus qu'une ombre[3]. D'ailleurs, insistons-y encore, c'est une philosophie aussi parfaite que possible qui est réellement cette ombre et ne peut prétendre à rien de plus ; mais, en fait, la plupart des philosophies ne sont pas même cela, elles ne sont que des constructions dépourvues de toute base solide, des hypothèses plus ou moins fantaisistes, de simples opinions individuelles sans autorité et sans portée réelle.

Nous pouvons, pour conclure, résumer en quelques mots le fond de notre pensée : la philosophie n'est que du « savoir profane », tandis que le symbolisme,

---

[1] I1 y aurait lieu de se demander pourquoi la philosophie a pris naissance au VI[e] siècle avant l'ère chrétienne, époque qui présente des caractères assez singuliers, ainsi que nous l'avons fait remarquer en différentes occasions.

[2] En sanscrit, le mot *laukika*, « mondain » (dérivé de *loka* « monde »), est pris souvent avec la même acceptation que dans le langage évangélique, c'est-à-dire en somme avec le sens de « profane » et cette concordance nous paraît très digne de remarque.

[3] Du reste, même à ne considérer que le sens propre des mots, *philosophia* n'est point *sophia*, « sagesse » ; ce ne peut être, par rapport à celle-ci, qu'une préparation ou un acheminement ; aussi pourrait-on dire que la philosophie devient illégitime dès qu'elle n'a plus pour but de conduire à quelque chose qui la dépasse.

entendu dans son vrai sens, fait essentiellement partie de la « science sacrée ». Nous savons bien que beaucoup de nos contemporains, pour ne pas dire le plus grand nombre, sont malheureusement incapables de faire comme il convient la distinction entre ces deux ordres de connaissance (si tant est qu'une connaissance « profane » mérite vraiment ce nom) ; mais, bien entendu, ce n'est pas à ceux-là que nous nous adressons, car, comme nous l'avons déjà déclaré bien souvent, c'est uniquement de « science sacrée » que nous entendons nous occuper pour notre part.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N° 191, p. 446-451, novembre 1935

VARNA

M. Gualtherus H. Mees, dans son livre *Dharma and Society* dont nous avons déjà parlé, s'étend surtout, comme nous l'avons dit, sur la question des castes ; il n'accepte d'ailleurs pas ce mot dans le sens où nous l'entendons, mais préfère garder le terme sanscrit *varna* sans le traduire, ou le rendre par une expression comme celle de « classes naturelles », qui, en effet, définit assez bien ce dont il s'agit, puisque c'est véritablement une répartition hiérarchique des êtres humains en conformité avec la nature propre de chacun d'eux. Cependant, il est à craindre que le mot « classes », même accompagné d'un qualificatif, n'évoque l'idée de quelque chose de plus ou moins comparable aux classes sociales de l'Occident, qui, elles, sont à la vérité purement artificielles, et qui n'ont rien de commun avec une hiérarchie traditionnelle, dont elles représentent tout au plus une sorte de parodie ou de caricature. Aussi trouvons-nous, pour notre part, qu'il vaut encore mieux employer le mot « castes », qui n'a assurément qu'une valeur toute conventionnelle, mais qui du moins a été fait exprès pour désigner l'organisation hindoue ; mais M. Mees la réserve aux castes multiples qui existent en fait dans l'Inde actuelle, et dans lesquelles il veut voir quelque chose de tout à fait différent des *varnas* primitifs. Nous ne pouvons partager cette façon d'envisager les choses, car ce ne sont là en réalité que des subdivisions secondaires, dues à une complexité ou à une différenciation plus grande de l'organisation sociale, et, quelle que soit leur multiplicité, elles n'en rentrent pas moins toujours dans le cadre des quatre *varnas*, qui seuls constituent la hiérarchie fondamentale et demeurent nécessairement invariables, comme expression des principes traditionnels et reflet de l'ordre cosmique dans l'ordre social humain.

Il y a, sous cette distinction que veut faire M. Mees entre *varna* et « caste », une idée qui nous semble inspirée en grande partie des théories bergsoniennes sur les « sociétés ouvertes » et les « sociétés fermées », bien qu'il ne se réfère jamais expressément à celles-ci : il essaie de distinguer deux aspects du *dharma*, dont l'un correspondrait plus ou moins au *varna* et l'autre à la « caste », et dont la prédominance s'affirmerait alternativement dans ce qu'il appelle des « périodes de vie » et des « périodes de forme », auxquelles il attribue des caractères respectivement « dynamiques » et « statiques ». Nous n'avons point l'intention de discuter ici ces conceptions philosophico-historiques, qui ne reposent évidemment sur aucune donnée traditionnelle ; il est plus intéressant pour nous de relever un malentendu au sujet du mot *jâti* que l'auteur croit désigner ce qu'il appelle « caste », alors que, en réalité, il est tout simplement employé comme un équivalent ou un synonyme de *varna*. Ce mot *jâti* signifie littéralement « naissance », mais il ne faudrait pas l'entendre, ou du moins pas exclusivement ni en principe, au sens d'« hérédité » ; il désigne la nature individuelle de l'être, en tant qu'elle est nécessairement déterminée dès sa naissance même, comme ensemble des possibilités qu'il développera au cours de son existence ; cette nature résulte avant

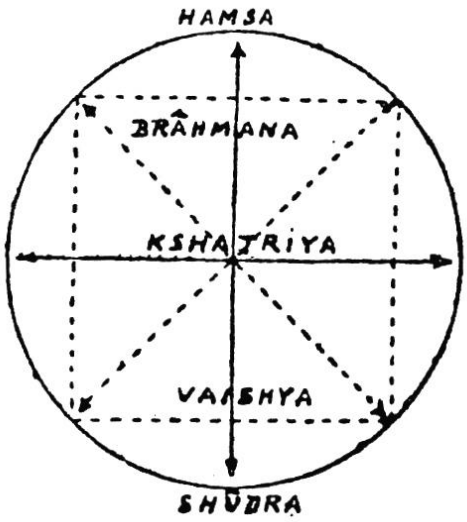
tout de ce qu'est l'être en lui-même, et secondairement seulement des influences du milieu, dont fait partie l'hérédité proprement dite ; encore convient-il d'ajouter que ce milieu même est normalement déterminé par une certaine loi d'« affinité », de façon à être aussi conforme que possible aux tendances propres de l'être qui y naît ; nous disons normalement, car il peut y avoir des exceptions plus ou moins nombreuses, du moins dans une période de confusion comme le *Kali-Yuga*. Cela étant, on ne voit pas du tout ce que pourrait être une caste « ouverte », si l'on entend par là (et que pourrait-on entendre d'autre ?) qu'un individu aurait la possibilité de changer de caste à un moment donné ; cela impliquerait chez lui un changement de nature qui est tout aussi inconcevable que le serait un changement subit d'espèce dans la vie d'un animal ou d'un végétal (et l'on peut remarquer que le mot *jâti* a aussi le sens d'« espèce », ce qui justifie encore plus complètement cette comparaison). Un apparent changement de caste ne pourrait être rien de plus que la réparation d'une erreur, dans le cas où l'on aurait tout d'abord attribué à l'individu une caste qui n'était pas réellement la sienne ; mais le fait qu'une telle erreur peut parfois se produire (et précisément encore par suite de l'obscuration du *Kali-Yuga*) n'empêche nullement, d'une façon générale, la possibilité de déterminer la caste véritable dès la naissance ; si M. Mees semble croire que la considération de l'hérédité interviendrait seule alors, c'est qu'il ignore sans doute que les moyens de cette détermination peuvent être fournis par certaines sciences traditionnelles, ne fût-ce que l'astrologie (qui, bien entendu, est ici tout autre chose que la prétendue « astrologie scientifique » de certains Occidentaux modernes et n'a rien à voir avec un art « conjectural » ou « divinatoire », non plus qu'avec l'empirisme des statistiques et du calcul des probabilités).

Ceci mis au point, revenons à la notion même de *varna* ; ce mot signifie proprement « couleur », mais aussi, par extension, « qualité » en général, et c'est pourquoi il peut être pris pour désigner la nature individuelle ; M. Mees écarte très justement l'interprétation bizarre proposée par certains, qui veulent voir dans le sens de « couleur » la preuve que la distinction des *varnas* aurait été, à l'origine, basée sur des différences de race, ce dont il est tout à fait impossible de trouver nulle part la moindre confirmation. La vérité est que, si des couleurs sont effectivement attribuées aux *varnas*, c'est d'une façon purement symbolique ; et la « clef » de ce symbolisme est donnée par la correspondance avec les *gunas*, correspondance qui est notamment indiquée très explicitement dans ce texte du *Vishnu-Purâna* : « Quand Brahmâ, conformément à son dessein, voulut produire le monde, des êtres en lesquels *sattwa* prévalait provinrent de sa bouche ; d'autres en lesquels *rajas* était prédominant provinrent de sa poitrine ; d'autres en lesquels *rajas* et *tamas* étaient forts l'un et l'autre provinrent de ses cuisses ; enfin, d'autres provinrent de ses pieds, ayant pour caractéristique principale *tamas*. De ces êtres furent composés les quatre *varnas*, les *Brâhmanas*, les *Kshatriyas*, les *Vaishyas* et les *Shûdras*, qui étaient provenus respectivement de sa bouche, de sa poitrine, de ses cuisses et de ses pieds ». *Sattwa* étant représenté par la couleur blanche, celle-ci est naturellement attribuée aux *Brâhmanas* ; de même, le rouge, couleur représentative de *rajas*, l'est aux *Kshatriyas* ; les *Vaishyas*, caractérisés par un

mélange des deux *gunas* inférieurs, ont pour couleur symbolique le jaune ; enfin, le noir, couleur de *tamas*, est par suite celle qui convient aux *Shûdras*.

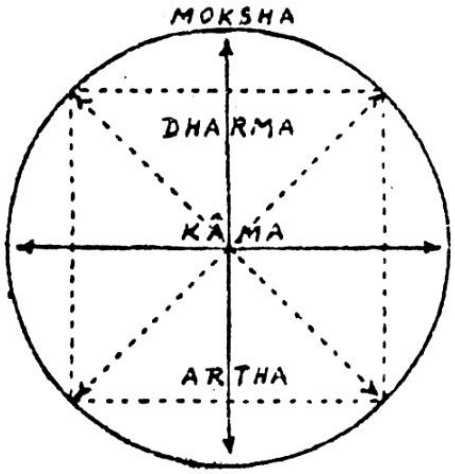
La hiérarchisation des *varnas*, ainsi déterminée par les *gunas* qui prédominent respectivement en eux, se superpose exactement à celle des éléments, telle que nous l'avons exposée dans notre étude sur ce sujet ; c'est ce que montre immédiatement la comparaison du schéma ci-contre avec celui que nous avons donné alors. Il faut seulement remarquer, pour que la similitude soit complète, que la place de l'éther doit être occupée ici par *Hamsa*, c'est-à-dire par la caste primordiale unique qui existait dans le *Krita-Yuga*, et qui contenait les quatre *varnas* ultérieurs en principe et à l'état indifférencié, de la même façon que l'éther contient les quatre autres éléments.

D'autre part, M. Mees essaie, tout en se défendant d'ailleurs de vouloir pousser trop loin les analogies, d'indiquer une correspondance des quatre *varnas* avec les quatre *âshramas* ou stades réguliers de l'existence que nous n'examinerons pas ici, et aussi avec les quatre buts de la vie humaine dont nous avons parlé précédemment à propos du *dharma* ; mais, dans ce dernier cas, le fait même qu'il s'agit toujours d'une division quaternaire l'a induit à une inexactitude manifeste.



En effet, il est évidemment inadmissible qu'on propose comme un but, fût-il le plus inférieur de tous, l'obtention de quelque chose qui correspondrait purement et simplement à *tamas* ; la répartition, si on l'effectue de bas en haut, doit donc commencer en réalité au degré qui est immédiatement supérieur à celui-là, ainsi que l'indique notre second schéma ; et il est facile de comprendre que *dharma* correspond bien effectivement à *sattwa*, *kâma* à *rajas*, et *artha* à un mélange de *rajas* et de *tamas*. En même temps, les relations de ces buts avec le caractère et le rôle des trois *varnas* supérieurs (c'est-à-dire de ceux dont les membres possèdent les qualités d'*ârya* et de *dwija*) apparaissent alors d'eux-mêmes : la fonction du *Vaishya* se rapporte bien à l'acquisition d'*artha* ou des biens de l'ordre corporel ;

kâma ou le désir est le mobile de l'activité qui convient proprement au *Kshatriya* ; et le *Brâhmana* est véritablement le représentant et le gardien naturel du *dharma*.



Quant à *moksha*, ce but suprême est, comme nous l'avons déjà dit, d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans aucune commune mesure avec eux ; il se situe donc au-delà de tout ce qui correspond aux fonctions particulières des *varnas*, et il ne saurait être contenu, comme le sont les buts transitoires et contingents, dans la sphère qui représente le domaine de l'existence conditionnée, puisqu'il est précisément la libération de cette existence même ; il est aussi, bien entendu, au-delà des trois *gunas*, qui ne concernent que les états de la manifestation universelle.

Ces quelques considérations montrent assez clairement que, quand il s'agit des institutions traditionnelles, un point de vue uniquement « sociologique » est insuffisant pour aller au fond des choses, puisque le véritable fondement de ces institutions est d'ordre proprement « cosmologique » ; mais il va de soi que certaines lacunes à cet égard ne doivent pourtant point nous empêcher de reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. Mees, qui est certainement bien supérieur à la plupart des travaux que d'autres Occidentaux ont consacrés aux mêmes questions.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^o^ 192, p. 469-474, décembre 1935

SYNTHÈSE ET SYNCRÉTISME

Ceux de nos contemporains qui prétendent étudier les doctrines traditionnelles sans en pénétrer aucunement l'essence, ceux surtout qui les envisagent d'un point de vue « historique » et de pure érudition, ont le plus souvent une fâcheuse tendance à confondre « synthèse » et « syncrétisme ». Cette remarque s'applique, d'une façon tout à fait générale, à l'étude « profane » des doctrines de l'ordre exotérique aussi bien que de celles de l'ordre ésotérique ; la distinction entre les unes et les autres y est d'ailleurs rarement faite, et c'est ainsi que la soi-disant « science des religions » traite d'une multitude de choses qui n'ont, en réalité, rien de « religieux », comme, par exemple, les « mystères » initiatiques de l'antiquité. Cette « science » affirme nettement elle-même son caractère « profane », en posant en principe que celui qui est en dehors de toute religion, et qui, par conséquent, ne peut avoir de la religion (nous dirions plutôt de la tradition, sans en spécifier aucune modalité particulière) qu'une connaissance tout extérieure, est seul qualifié pour s'en occuper « scientifiquement ». La vérité est que, sous un prétexte de connaissance désintéressée, se dissimule une intention nettement antitraditionnelle : il s'agit d'une « critique » destinée avant tout, dans l'esprit de ses promoteurs, et moins consciemment peut-être chez ceux qui les suivent, à détruire toute tradition, en ne voulant, de parti pris, y voir qu'un ensemble de faits psychologiques, sociaux ou autres, mais en tout cas purement humains. Nous n'insisterons d'ailleurs pas davantage là-dessus, car, présentement, nous ne nous proposons que de signaler une confusion qui, bien que très caractéristique de la mentalité « profane », peut évidemment exister indépendamment de cette intention antitraditionnelle.

Le « syncrétisme », entendu dans son vrai sens, n'est rien de plus qu'une simple juxtaposition d'éléments de provenances diverses, rassemblés « du dehors », pour ainsi dire, sans qu'aucun principe d'ordre plus profond vienne les unifier. Il est évident qu'un tel assemblage ne peut pas constituer réellement une doctrine, pas plus qu'un tas de pierres ne constitue un édifice ; et, s'il en donne parfois l'illusion à ceux qui ne l'envisagent que superficiellement, cette illusion ne saurait résister à un examen tant soit peu sérieux. Il n'est pas besoin d'aller bien loin pour trouver d'authentiques exemples de ce syncrétisme : les modernes contrefaçons de la tradition, comme l'occultisme et le théosophisme, ne sont pas autre chose au fond ; des notions empruntées à différentes formes traditionnelles, et généralement mal comprises et plus ou moins déformées, s'y trouvent mêlées à des conceptions appartenant à la philosophie et à la science profane. Il est aussi des théories philosophiques formées à peu près entièrement de fragments d'autres théories, et ici le syncrétisme prend habituellement le nom d'« éclectisme » ; mais ce cas est en somme moins grave que le précédent, parce qu'il ne s'agit que de philosophie, c'est-à-dire d'une pensée profane qui, du moins, ne cherche pas à se faire passer pour autre chose que ce qu'elle est.

Le syncrétisme, dans tous les cas, est toujours un procédé essentiellement profane, par son « extériorité » même ; et non seulement il n'est point une synthèse, mais, en un certain sens, il en est même tout le contraire. En effet, la synthèse, par définition, part des principes, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus intérieur ; elle va, pourrait-on dire, du centre à la circonférence, tandis que le syncrétisme se tient à la circonférence même, dans la pure multiplicité, en quelque sorte « atomique », et le détail indéfini d'éléments pris un à un, considérés en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et séparés de leur principe, c'est-à-dire de leur véritable raison d'être. Le syncrétisme a donc un caractère tout analytique, qu'il le veuille ou non ; il est vrai que nul ne parle si souvent ni si volontiers de synthèse que certains « syncrétistes », mais cela ne prouve qu'une chose : c'est qu'ils sentent que, s'ils reconnaissaient la nature réelle de leurs théories composites, ils avoueraient par là même qu'ils ne sont les dépositaires d'aucune tradition, et que le travail auquel ils se sont livrés ne diffère en rien de celui que le premier « chercheur » venu pourrait faire en rassemblant tant bien que mal les notions variées qu'il aurait puisées dans les livres.

Si ceux-là ont un intérêt évident à faire passer leur syncrétisme pour une synthèse, l'erreur de ceux dont nous parlions au début se produit généralement en sens inverse : quand ils se trouvent en présence d'une véritable synthèse, ils manquent rarement de la qualifier de syncrétisme. L'explication d'une telle attitude est bien simple au fond : s'en tenant au point de vue le plus étroitement profane et le plus extérieur qui se puisse concevoir, ils n'ont aucune conscience de ce qui est d'un autre ordre, et, comme ils ne veulent ou ne peuvent admettre que certaines choses leur échappent, ils cherchent naturellement à tout ramener aux procédés qui sont à la portée de leur propre compréhension. S'imaginant que toute doctrine est uniquement l'œuvre d'un ou de plusieurs individus humains, sans aucune intervention d'éléments supérieurs (car il ne faut pas oublier que c'est là le postulat fondamental de toute leur « science »), ils attribuent à ces individus ce qu'eux-mêmes seraient capables de faire en pareil cas ; et il va d'ailleurs sans dire qu'ils ne se soucient aucunement de savoir si la doctrine qu'ils étudient à leur façon est ou n'est pas l'expression de la vérité, car une telle question, n'étant pas « historique », ne se pose même pas pour eux. Il est même douteux que l'idée leur soit jamais venue qu'il puisse y avoir une vérité d'un autre ordre que la simple « vérité de fait », qui seule peut être objet d'érudition ; quant à l'intérêt qu'une telle étude peut présenter pour eux dans ces conditions, nous devons avouer qu'il nous est impossible de nous en rendre compte, tellement cela relève d'une mentalité qui nous est étrangère.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il est particulièrement important de remarquer, c'est que la fausse conception qui veut voir du syncrétisme dans les doctrines traditionnelles a pour conséquence directe et inévitable ce qu'on peut appeler la théorie des « emprunts » : quand on constate l'existence d'éléments similaires dans deux formes doctrinales différentes, on s'empresse de supposer que l'une d'elles doit les avoir empruntés à l'autre. Bien entendu, il ne s'agit aucunement là de

l'origine commune des traditions, ni de leur filiation authentique, avec la transmission régulière et les adaptations successives qu'elle comporte ; tout cela, échappant aux moyens d'investigation dont dispose l'historien profane, n'existe pas pour lui. On veut parler uniquement d'emprunts au sens le plus grossier du mot, d'une sorte de copie ou de plagiat d'une tradition par une autre avec laquelle elle s'est trouvée en contact par suite de circonstances toutes contingentes, d'une incorporation accidentelle d'éléments détachés, ne répondant à aucune raison profonde ; et c'est bien là, effectivement, ce qu'implique la définition même du syncrétisme. Par ailleurs, on ne se demande pas s'il n'est pas normal qu'une même vérité reçoive des expressions plus ou moins semblables ou tout au moins comparables entre elles, indépendamment de tout emprunt, et on ne peut pas se le demander, puisque, comme nous le disions tout à l'heure, on est résolu à ignorer l'existence de cette vérité. Cette dernière explication serait d'ailleurs insuffisante sans la notion de l'unité traditionnelle primordiale, mais du moins représenterait-elle un certain aspect de la réalité ; ajoutons qu'elle ne doit aucunement être confondue avec une autre théorie, non moins profane que celle des « emprunts », bien que d'un autre genre, et qui fait appel à ce qu'on est convenu d'appeler l'« unité de l'esprit humain », en l'entendant en un sens exclusivement psychologique, où, en fait, une telle unité n'existe pas, et en impliquant, là encore, que toute doctrine n'est qu'un simple produit de cet « esprit humain », si bien que ce « psychologisme » n'envisage pas plus la question de la vérité doctrinale que l'« historicisme » des partisans de l'explication syncrétique.

Nous signalerons encore que la même idée du syncrétisme et des « emprunts », appliquée plus spécialement aux Écritures traditionnelles, donne naissance à la recherche de « sources » hypothétiques, ainsi qu'à la supposition des « interpolations », qui est, comme on le sait, une des plus grandes ressources de la « critique » dans son œuvre destructive, dont l'unique but réel est la négation de toute inspiration « supra humaine ». Ceci se rattache étroitement à l'intention antitraditionnelle que nous indiquions au début ; aussi ne faisons-nous que le noter en passant, puisque ce point de vue n'est pas celui que nous entendons développer pour le moment ; mais du moins faut-il en retenir l'incompatibilité de toute explication « humaniste » avec l'esprit traditionnel, incompatibilité qui est d'ailleurs évidente, puisque ne pas tenir compte de l'élément « non-humain », c'est proprement méconnaître ce qui est l'essence même de la tradition, ce sans quoi il n'y a plus rien qui mérite de porter ce nom.

D'autre part, il suffit, pour réfuter la conception syncrétiste, de rappeler que toute doctrine traditionnelle a nécessairement pour centre et pour point de départ la connaissance des principes métaphysiques, et que tout ce qu'elle comporte en outre, à titre plus ou moins secondaire, n'est que l'application de ces principes à différents domaines ; cela revient à dire qu'elle est essentiellement synthétique, et, d'après ce que nous avons expliqué plus haut, la synthèse, par sa nature même, exclut tout syncrétisme.

On peut aller plus loin : s'il est impossible qu'il y ait du syncrétisme dans les doctrines traditionnelles elles-mêmes, il est également impossible qu'il y en ait chez ceux qui les ont véritablement comprises, et qui, par là même, ont forcément compris aussi la vanité d'un tel procédé, ainsi que de tous ceux qui sont le propre de la pensée profane, et n'ont d'ailleurs nul besoin d'y avoir recours. Tout ce qui est réellement inspiré de la connaissance traditionnelle procède toujours « de l'intérieur » et non « de l'extérieur » : quiconque a conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions peut, pour exposer et interpréter la doctrine, faire appel, suivant les cas, à des moyens d'expression provenant de formes traditionnelles diverses, s'il estime qu'il y ait à cela quelque avantage ; mais il n'y aura jamais là rien qui puisse être assimilé de près ou de loin à un syncrétisme quelconque, ni à la « méthode comparative » des érudits. D'un côté, l'unité centrale et principielle éclaire et domine tout ; de l'autre, cette unité étant absente ou, pour mieux dire, cachée aux regards du « chercheur » profane, celui-ci ne peut que tâtonner dans les « ténèbres extérieures », s'agitant vainement au milieu d'un chaos que pourrait seul ordonner le *Fiat Lux* initiatique qui, faute de « qualification », ne sera jamais proféré pour lui.

René Guénon.

Le Voile d'Isis — N^o^ 192, p. 496-502, décembre 1935

L'ÊTRE ET LE MILIEU

Nous avons dit, à propos de la détermination des castes, que la nature individuelle d'un être résulte d'abord de ce qu'il est en lui-même, et secondairement des influences du milieu dans lequel il se manifeste ; il importe de bien distinguer ces deux éléments, et en même temps de marquer leurs rapports d'une façon plus précise. Nous pouvons, pour cela, nous servir de la représentation géométrique que nous avons exposée dans le *Symbolisme de la Croix*, en rapportant le premier élément au sens vertical, et le second au sens horizontal. En effet, la verticale représentera alors ce qui relie entre eux tous les états de manifestation d'un même être, et qui est nécessairement l'expression de cet être même, ou, si l'on veut, de sa « personnalité », la projection directe par laquelle celle-ci se reflète dans tous les états, tandis que le plan horizontal représente le domaine d'un certain état de manifestation, envisagé ici au sens « macrocosmique » ; par conséquent, la manifestation de l'être dans cet état sera déterminée par l'intersection de la verticale considérée avec ce plan horizontal.

Cela étant, il est évident que le point d'intersection n'est pas quelconque, mais qu'il est lui-même déterminé par la verticale dont il s'agit, en tant qu'elle se distingue de toute autre verticale, c'est-à-dire, en somme, par le fait que cet être est ce qu'il est, et non pas ce qu'est un autre être quelconque se manifestant également dans le même état. On pourrait dire, en d'autres termes, que c'est l'être qui, par sa nature propre, détermine lui-même les conditions de sa manifestation, sous la réserve, bien entendu, que ces conditions ne pourront en tout cas être qu'une spécification des conditions générales de l'état envisagé, puisque sa manifestation doit être nécessairement un développement de possibilités contenues dans cet état, à l'exclusion de celles qui appartiennent à d'autres états ; ct cette réserve est marquée géométriquement par la détermination préalable du plan horizontal.

L'être se manifestera donc en se revêtant, pour ainsi dire, d'éléments empruntés à l'ambiance ; et, dans le cas de l'état individuel humain, ces éléments appartiendront aux différentes modalités de cet état, c'est-à-dire à la fois à l'ordre corporel et à l'ordre subtil ou « psychique ». Ce point est particulièrement important pour écarter certaines difficultés qui ne sont dues qu'à des conceptions erronées ou incomplètes : en effet, si l'on traduit ceci en termes d'« hérédité », on pourra dire qu'il y a, non seulement une hérédité physiologique, mais aussi une hérédité psychique, l'une et l'autre s'expliquant exactement de la même façon, c'est-à-dire par la présence, dans la constitution de l'individu, d'éléments provenant du milieu spécial où sa naissance a eu lieu. Or, en Occident, certains refusent d'admettre l'hérédité psychique, parce que, ne connaissant rien au delà du domaine auquel elle se rapporte, ils croient que ce domaine doit être celui qui appartient en propre à l'être lui-même, qui représente ce qu'il est indépendamment de toute influence du milieu. D'autres, qui admettent au contraire cette hérédité,

croient pouvoir en conclure que l'être, dans tout ce qu'il est, est entièrement déterminé par le milieu, qu'il n'est rien de plus ni d'autre que ce que celui-ci le fait être, parce qu'eux non plus ne conçoivent rien en dehors de l'ensemble des domaines corporel et psychique. Il s'agit donc là de deux erreurs opposées en quelque sorte, mais qui ont une seule et même source : les uns et les autres réduisent l'être tout entier à sa seule manifestation individuelle, et ils ignorent pareillement tout principe transcendant par rapport à celle-ci. Ce qui est au fond de toutes ces conceptions modernes de l'être humain, c'est toujours l'idée de la dualité cartésienne « corps-âme », qui, en fait, équivaut purement et simplement à la dualité du physiologique et du psychique, considérée comme irréductible et comme comprenant tout l'être dans ses deux termes, alors qu'en réalité ceux-ci ne représentent que les aspects superficiels et extérieurs de l'être manifesté, qu'ils appartiennent à un seul et même degré d'existence, celui que figure le plan horizontal que nous avons envisagé, de sorte que l'un n'est pas moins contingent que l'autre, et que l'être véritable est au delà de l'un tout aussi bien que de l'autre.

Pour en revenir à l'hérédité, nous devons dire qu'elle n'exprime pas intégralement les influences du milieu sur l'individu, mais qu'elle en constitue seulement la partie la plus immédiatement saisissable ; en réalité, ces influences s'étendent beaucoup plus loin, et l'on pourrait même dire qu'elles s'étendent indéfiniment dans tous les sens. En effet, le milieu cosmique, qui est le domaine de l'état de manifestation considéré, ne peut être conçu que comme un ensemble dont toutes les parties sont liées entre elles, sans aucune solution de continuité, car le concevoir autrement reviendrait à y supposer un « vide », alors que celui-ci, n'étant pas une possibilité de manifestation, ne saurait y avoir aucune place. Par suite, il doit nécessairement y avoir des relations, c'est-à-dire au fond des actions et réactions réciproques, entre tous les êtres individuels qui sont manifestés dans ce domaine, soit simultanément, soit successivement ; du plus proche au plus éloigné, ce n'est en somme qu'une question de différence de proportions ou de degrés, de sorte que l'hérédité, quelle que puisse être son importance relative par rapport à tout le reste, n'apparaît plus là-dedans que comme un simple cas particulier.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse d'influences héréditaires où autres, ce que nous avons dit au début demeure toujours également vrai : la situation de l'être dans le milieu étant déterminé en définitive par sa nature propre, les éléments qu'il emprunte à son ambiance immédiate, et aussi ceux qu'il attire en quelque sorte à lui de tout l'ensemble indéfini de son domaine de manifestation, doivent être nécessairement en correspondance avec cette nature, sans quoi il ne pourrait se les assimiler effectivement de façon à en faire comme autant de modifications secondaires de lui-même. C'est 1à en quoi consiste en somme l'« affinité » à laquelle nous avons fait allusion précédemment : l'être, pourrait-on dire, ne prend du milieu que ce qui est conforme aux possibilités qu'il porte en lui, qui sont les siennes et ne sont celles d'aucun autre être, que ce qui, en raison de cette conformité, doit fournir les conditions contingentes permettant à ces possibilités de se développer ou de s'« actualiser » au cours de sa manifestation individuelle. Il est

d'ailleurs évident que toute relation entre deux êtres quelconques, pour être réelle, doit être forcément l'expression de quelque chose qui appartient à la fois à la nature de l'un et de l'autre ; ainsi, l'influence qu'un être paraît subir du dehors et recevoir d'un autre que lui n'est jamais véritablement, quand on l'envisage à un point de vue plus profond, qu'une sorte de traduction, par rapport au milieu, d'une possibilité inhérente à la nature propre de cet être lui-même.

Il est cependant un sens en lequel on peut dire que l'être subit vraiment, dans sa manifestation, l'influence du milieu ; mais c'est seulement en tant que cette influence est envisagée par son côté négatif, c'est-à-dire en tant qu'elle constitue proprement pour cet être une limitation. C'est là une conséquence immédiate du caractère conditionné de tout état de manifestation : l'être s'y trouve soumis à certaines conditions qui ont un rôle limitatif, et qui comprennent tout d'abord les conditions générales définissant l'état considéré, et ensuite les conditions spéciales définissant le mode particulier de manifestation de cet être dans cet état. Il est du reste facile à comprendre que, quelles que soient les apparences, la limitation comme telle n'a aucune existence positive, qu'elle n'est rien d'autre qu'une restriction excluant certaines possibilités, ou une « privation » par rapport à ce qu'elle exclut ainsi, c'est-à-dire, de quelque façon qu'on veuille l'exprimer, quelque chose de purement négatif.

D'autre part, il doit être bien entendu que de telles conditions limitatives sont essentiellement inhérentes à un certain état de manifestation, qu'elles s'appliquent exclusivement à ce qui est compris dans cet état, et que, par conséquent, elles ne sauraient aucunement s'attacher à l'être lui-même et le suivre dans un autre état. L'être trouvera naturellement aussi, pour se manifester dans celui-ci, certaines conditions ayant un caractère analogue, mais qui seront différentes de celles auxquelles il était soumis dans l'état que nous avons envisagé tout d'abord, et qui ne pourront jamais être décrites dans des termes convenant uniquement à ces dernières, comme ceux du langage humain, par exemple, qui ne peuvent exprimer des conditions d'existence autres que celles de l'état correspondant, puisque ce langage se trouve en somme déterminé et comme façonné par ces conditions mêmes. Nous y insistons parce que, si l'on admet sans grande difficulté que les éléments tirés de l'ambiance pour entrer dans la constitution de l'individualité doivent lui être restitués lorsque cette individualité à terminé son cycle d'existence et que l'être passe à un autre état, ainsi que tout le monde peut d'ailleurs le constater directement tout au moins en ce qui concerne les éléments d'ordre corporel, il semble moins simple d'admettre, quoique les deux choses soient pourtant assez étroitement liées, que l'être sort alors entièrement des conditions auxquelles il était soumis dans cet état individuel ; et ceci tient sans doute surtout à l'impossibilité, non pas certes de concevoir, mais de se représenter des conditions d'existence tout autres que celles-là, et pour lesquelles on ne saurait trouver dans cet état aucun terme de comparaison.

Une application importante de ce que nous venons d'indiquer est celle qui se rapporte au fait qu'un être individuel appartient à une certaine espèce, telle que l'espèce humaine par exemple : il y à évidemment dans la nature même de cet être quelque chose qui a déterminé sa naissance dans cette espèce plutôt que dans toute autre ; mais, d'autre part, il se trouve dès lors soumis aux conditions qu'exprime la définition même de l'espèce, et qui seront parmi les conditions spéciales de son mode d'existence en tant qu'individu ; ce sont là, pourrait-on dire, les deux aspects positif et négatif de la nature spécifique, positif en tant que domaine de manifestation de certaines possibilités, négatif en tant que condition limitative d'existence. Seulement, ce qu'il faut bien comprendre, c'est que ce n'est qu'en tant qu'individu manifesté dans l'état considéré que l'être appartient effectivement à l'espèce en question, et que, dans tout autre état, il lui échappe entièrement et ne lui demeure lié en aucune façon. En d'autres termes, la considération de l'espèce s'applique uniquement dans le sens horizontal, c'est-à-dire dans le domaine d'un certain état d'existence ; elle ne peut aucunement intervenir dans le sens vertical, c'est-à-dire lorsque l'être passe à d'autres états. Bien entendu, ce qui est vrai à cet égard pour l'espèce l'est aussi, à plus forte raison, pour la race, pour la famille, en un mot pour toutes les portions plus ou moins restreintes du domaine individuel dans lesquelles l'être se trouve inclus quant à sa manifestation dans l'état considéré. Naturellement, le cas de la caste ne fait nullement exception ici ; cela résulte d'ailleurs, plus visiblement que pour tout autre cas, de la définition de la caste comme étant l'expression même de la nature individuelle et ne faisant pour ainsi dire qu'un avec celle-ci, ce qui indique bien qu'elle n'existe qu'autant que l'être est envisagé dans les limites de l'individualité, et que, si elle existe nécessairement tant qu'il y est contenu, elle ne saurait par contre subsister pour lui au delà de ces mêmes limites, tout ce qui constitue sa raison d'être se trouvant exclusivement à l'intérieur de celles-ci et ne pouvant être transporté dans un autre domaine d'existence, où la nature individuelle dont il s'agit ne répond plus à aucune possibilité.

Pour terminer cet exposé, nous dirons quelques mots de la façon dont on peut, d'après les considérations qui précèdent, envisager ce qu'on appelle les « influences astrales » ; et, tout d'abord, il convient de préciser qu'on ne doit pas entendre par là exclusivement, ni même principalement, les influences propres des astres dont les noms servent à les désigner, bien que ces influences, comme celles de toutes choses, aient sans doute aussi leur réalité, mais que ces astres représentent surtout symboliquement, ce qui ne veut point dire « idéalement » ou par une façon de parler plus ou moins figurée, mais au contraire en vertu de correspondances effectives fondées sur la constitution même du « macrocosme », la synthèse de toutes les catégories diverses d'influences cosmiques qui s'exercent sur l'individualité. Si l'on considère, comme on le fait le plus habituellement, que ces influences dominent l'individualité, ce n'est là que le point de vue le plus extérieur ; dans un ordre plus profond, la vérité est que, si l'individualité est en rapport avec un ensemble défini d'influences, c'est que cet ensemble est celui-là même qui est conforme à la nature de l'être se manifestant dans cette individualité.

Ainsi, si les « influences astrales » semblent déterminer ce qu'est l'individu, ce n'est pourtant là que l'apparence ; au fond, elles ne le déterminent pas, mais elles l'expriment seulement ; la vraie détermination ne vient pas du dehors, mais de l'être lui-même, et les signes extérieurs permettent simplement de la discerner, en lui donnant en quelque sorte une expression sensible, tout au moins pour ceux qui sauront les interpréter correctement. En fait, cette considération ne modifie assurément en rien les résultats qu'on peut tirer de l'examen des « influences astrales » ; mais, au point de vue doctrinal qui, seul, nous intéresse ici, elle nous paraît essentielle pour comprendre le véritable rôle de celles-ci, c'est-à-dire, en somme, la nature réelle des rapports de l'être avec le milieu dans lequel s'accomplit sa manifestation individuelle, puisque ce qui s'exprime à travers ces influences, sous une forme intelligiblement coordonnée, c'est la multitude indéfinie des éléments divers qui constituent ce milieu tout entier.

René Guénon.